HOMMAGES
À
MAARTEN J. VERMASEREN

VOLUME I

ÉDITION SPÉCIALE DES

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉE PAR MARGREET B. DE BOER ET T. A. EDRIDGE

TOME SOIXANTE-HUITIÈME

HOMMAGES
À
MAARTEN J. VERMASEREN

VOLUME I

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

HOMMAGES
À
MAARTEN J. VERMASEREN

Recueil d'études offert par les auteurs de la Série
Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain
à Maarten J. Vermaseren
à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978
édité par Margreet B. de Boer et T. A. Edridge

VOLUME I

Avec un frontispice et planches I à XCVI

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

ISBN 90 04 05668 8
90 04 05669 6

Copyright 1978 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Préface VII
Liste des principales abréviations IX

Liste des publications de Maarten J. Vermaseren. 1
Liste des volumes de la Série des ÉPRO, parus sous la rédaction de Maarten J. Vermaseren (jusqu'à 7 Avril 1978) 8

C. A. Behr, Aristides and the Egyptian Gods. An unsuccessful search for salvation, with a special discussion of the textual corruption at XLIX 47 13
Paul-Louis van Berg, Les ruses des colombes. À propos de l'exposition de Sémiramis (Diodore II, 4, 4-6) 25
W. D. Blawatsky et G. A. Kochélenko, Quelques traits de la religion des Scythes 60
Victorius Bracco, Sanctus Mundus Attinis in Finibus Cosilinatium 67
Luc Brisson, Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite (Phlégon, *De mirab.*, chap. 2; Proclus, *In Remp.*, II, 115.7-15 Kroll). 80
R. van den Broek, The Sarapis Oracle in Macrobius, *Sat.*, I, 20, 16-17 123
H. H. J. Brouwer, The Great Mother and the Good Goddess. The History of an Identification. 142
Philippe Bruneau, Les cultes de l'établissement des Poseidoniastes de Bérytos à Délos 160
Marie-Christine Budischovsky, Le thème du nègre dans l'Adriatique à l'époque romaine 191
László Castiglione, Nouvelles données archéologiques concernant la génèse du culte de Sarapis 208
Umberto Ciotti, Due iscrizioni mitriache inedite 233
Gisèle Clerc, Isis-Sothis dans le monde romain 247
Silvio Curto, Il Torello Brancaccio 282
J. J. V. M. Derksen, Isis and Serapis on Lamps from North Africa 296

Gisèle DESCHÊNES, Isis-Thermouthis: à propos d'une statuette dans la collection du professeur M. J. Vermaseren 305
Anna Maria DONADONI ROVERI, Due vasi imperiali di faience al Museo Egizio di Torino. 316
Friedrich Karl DÖRNER, Das Problem der προπύλαιαι ὁδοί zu den Hierothesia in Arsameia am Nymphaios und auf dem Nemrud Dağ 322
H. J. W. DRIJVERS, *De Matre inter Leones sedente.* Iconography and character of the Arab goddess Allât 331
Françoise DUNAND, Le statut des *hiereiai* en Égypte romaine 352
Duncan FISHWICK, *Augustus deus* and *deus Augustus* 375
Jacques FLAMANT, Un témoin intéressant de la théorie héliocentrique d'Héraclide du Pont. Le manuscrit *Vossianus latinus* 79 q-to de Leyde 381
Robert FLEISCHER, Eine neue Darstellung der doppelten Nemesis von Smyrna 392
Zlatozara GOČEVA, Der Bendiskult und die Beziehungen zwischen Thrakien und Kleinasien 397
Jean-Claude GRENIER, L'Anubis cavalier du Musée du Louvre 405
J. Gwyn GRIFFITHS, Xenophon of Ephesus on Isis and Alexandria 409
Hans Georg GUNDEL, *Imagines zodiaci.* Zu neueren Funden und Forschungen 438
Youssef HAJJAR, À propos d'une main de Sabazios au Louvre 455
Nubar HAMPARȚUMIAN, Child-Burials and Superstition in the Roman Cemetery of Sucidava (Dacia) 473
M. S. H. G. HEERMA VAN VOSS, Ein aegyptischer Beter in Otterlo 478
Hansgerd HELLENKEMPER, Ein frühes Bild des Jupiter Dolichenus 483

Liste des planches 488

Planches I à XCVI

PRÉFACE

Quelques amis de la collection des ÉPRO ont eu l'heureuse idée d'offrir à M. le Professeur M. J. Vermaseren, fondateur et rédacteur de cette série, des travaux inédits à l'occasion de son 60e anniversaire. En voici le résultat: trois gros volumes d'hommages et cinq volumes séparés qui sont le témoignage des relations amicales et cordiales établies entre les divers collaborateurs de la Série et leur Rédacteur et son équipe; c'est en même temps un trésor d'informations scientifiques pour tous ceux qui, du fait de leurs activités professionnelles, s'intéressent aux vestiges laissés par les religions orientales dans l'Empire romain. La Série des ÉPRO, nous avons pu le constater, a connu une évolution; le cadre, qui s'est élargi, englobe les processus d'introduction et les effets de la diffusion des cultes orientaux, et aussi le problème énigmatique des syncrétismes. Ce changement se reflète à travers les études réunies dans ces Hommages, et il apparaît clairement combien le Rédacteur a bénéficié des idées neuves de ses collaborateurs — qui viennent *ab Oriente ad Occidentem* — et combien il a subi leur influence. Ces collaborateurs ont entrepris la tâche difficile de réunir des données nouvelles, de choisir des textes et des monuments faisant problème, de reprendre parfois des questions à peu près insolubles et donc toujours actuelles. Leurs travaux permettent d'entrevoir une fois de plus l'étendue du domaine de notre science et le bel horizon qui se découvre. En effet, il est aisé de constater que le grand problème de l'arrivée des religions orientales dans les pays de la Méditerranée occidentale touche aux fondements mêmes de notre civilisation antique et moderne; il faut le souligner et le répéter inlassablement, à une époque où les études classiques sont trop facilement sacrifiées à des nécessités économiques. En somme, il faut féliciter aujourd'hui en même temps le Rédacteur et les auteurs de la riche collection des ÉPRO qui ont rendu possible, par une collaboration exemplaire de tant d'années, le succès obtenu. On se contentera de souhaiter que d'autres auteurs encore acceptent d'apporter leur contribution à cette collection qui, on l'a déjà remarqué, ne peut vraiment plus s'appeler *préliminaire*. D'autre part, on ne doit pas oublier que ces temps difficiles pour nos travaux scientifiques n'admettent guère la concurrence, telle qu'on la connaît dans le monde des affaires.

Nous voudrions pour finir raconter une petite histoire caractéristique sur la fondation de la collection. Alors qu'il visitait Rome pour voir les découvertes des archéologues hollandais sous la Basilique de Sainte-Prisque, sur l'Aventin, l'ancien sous-Directeur de Brill, le Docteur Borovicus A. van Proosdij, naguère comparé avec «l'Ulysse divin» (*Od.*, I, 65), proposa à M. Vermaseren, après la visite, d'aller déjeuner ensemble. Mais en arrivant sur le Janicule on se mit à discuter sur le vin. Ulysse s'arrêta: «Je paie le repas, mais toi le vin, si tu ne me donnes pas, avant d'entrer dans la Trattoria, cinquante titres de livres pour fonder ta collection.» Il n'est pas besoin de dire combien nous sommes heureux, en ce jour de fête, de voir parmi nous le Docteur B. A. van Proosdij, et combien nous lui sommes reconnaissants, aujourd'hui encore, d'avoir rendu possible alors la fondation et la réalisation de la Série. Disons franchement qu'il a bénéficié du soutien du Directeur de Brill, M. F. C. Wieder Jr. Et n'oublions pas M. Berend Dijksterhuis et son «staff» qui, depuis bien des années, soigne la composition des livres et défend ainsi le renom international de Brill; n'oublions pas M. le Drs. J. J. V. M. Derksen et sa sympathique épouse, qui sont des amis inlassables et nous apportent une grande partie de la documentation nécessaire; n'oublions pas ceux qui, simplement par leur amitié, ont rendu possible un travail assidu et inévitable. Enfin, nous voudrions remercier spécialement les centres d'études réunis autour des Professeurs F. K. Dörner (Münster), J. R. Harris (Oxford-Copenhague-Durham), J. Leclant (Paris), R. Merkelbach (Cologne), D. M. Pippidi (Bucarest), V. Tran tam Tinh (Québec), W. C. van Unnik (Utrecht) et beaucoup d'autres amis à travers toute l'Europe et aux États-Unis.

Margreet B. DE BOER
T. A. EDRIDGE

LISTE DES PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

AA	Archäologischer Anzeiger.
AAS	Les Annales Archéologiques de Syrie.
AbhBerlin	Abhandlungen der Deutschen (Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse.
AbhMainz	Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse.
ABSA	Annual of the British School at Athens.
ACMIT	Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice, secţia pentru Transilvania.
ActaArch	Acta Archaeologica.
ActaArchHung	Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae.
AD	'Αρχαιολογικὸν Δελτίον.
AE	L'Année Épigraphique.
AEA	Archivo Español de Arqueología.
AEMO	Archäologisch-Epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich.
AIPhOr	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves.
AISC	Anuarul Institutului de Studii Clasice.
AJA	American Journal of Archaeology.
AM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.
AMN	Acta Musei Napocensis.
Annales E.S.C.	Annales, Économies Sociétés Civilisations.
AntAfr	Antiquités Africaines.
AntCl	L'Antiquité Classique.
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, herausgegeben von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase.
AOF	Archiv für Orientforschung.
APF	Archiv für Papyrusforschung.
Apulum	Apulum. Acta Musei Apulensis.
ArchCl	Archeologia Classica.
ArchErt	Archaeologiai Ertesitö.
ARDAC	Annual Report of the Director of the Department of Antiquities, Cyprus.

ARW	Archiv für Religionswissenschaft.
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.
ASAtene	Annuario della (Reale) Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente.
ATE	Az Alsófehérmegyei történelmi, régészeti és természettudomány társulat évkönyve, Alba Iulia (Annuaire de la Société d'histoire, d'archéologie et des sciences naturales du Département Alba Inférieure).
AttiTorino	Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino.
AZ	Archäologische Zeitung.
BAcBelge	Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres.
BABesch	Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving.
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research.
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique.
BCR	Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma.
BCTH	Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
Bd'A	Bollettino d'Arte.
Belleten	Belleten Türk Tarih Kurumu.
BGU	*Aegyptische Urkunden aus den Königliehen (Staatlichen) Museen zu Berlin - Griechische Urkunden,* Berlin 1895.
BIBulg	Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare.
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
BJb	Bonner Jahrbücher.
BMC	*A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum.*
BMC Bronzes	H. B. Walters, *Catalogue of the Bronzes, Greek, Roman and Etruscan in the British Museum,* London 1899.
BMC Finger Rings	F. H. Marshall, *Catalogue of the Finger Rings, Greek, Etruscan, and Roman in the Department of Antiquities, British Museum,* London 1907.
BMC Gems	H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan, and Roman in the British Museum,* London 1926.
BMC Jewellery	F. H. Marshall, *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman in the British Museum,* London 1911.

BMC Sculpture	A. H. Smith, *A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum* I-III, London 1892-1904.
BMC Vases	*Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum.*
BMQ	The British Museum Quarterly.
BMusHong	Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts.
Bonnet, *RÄRG*	H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.
BSA	Annual of the British School at Athens.
BSAA	Bulletin de la Société (Royale) d'Archéologie d'Alexandrie.
BSBulg	Bulletin de la Société Archéologique Bulgare.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.
BullEp	Bulletin Épigraphique.
BulMI	Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice.
CAH	The Cambridge Ancient History.
Car. I	Carinthia I.
CE	*Carmina latina epigraphica* I-III (*ed.* Fr. Bücheler), Lipsiae 1894-1926.
ChrEg	Chronique d'Égypte.
Chrest.	L. Mitteis - U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig-Berlin 1912.
CIA	Corpus Inscriptionum Atticarum.
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIMRM	voir Vermaseren, *CIMRM*.
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CJ	The Classical Journal.
CP	Classical Philology.
CPR	*Corpus Papyrorum Raineri* I-II (*ed.* C. Wessely - J. Krall), Wien 1895.
CQ	The Classical Quarterly.
CR	The Classical Review.
CRAI	Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
CRPétersbourg	Compte-Rendu de la Commission Impériale Archéologique de St. Pétersbourg.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CTh	Codex Theodosianus.
Cumont, *MMM*	Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I-II, Bruxelles 1896-1898.

DACL	F. Cabrol - H. Leclercq - H. Marrou, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* Paris 1907-1953.
DAFA	Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan.
DenkschrWien	Denkschriften der (Kaiserlichen) Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse.
DS	C. Daremberg - E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* Paris 1877-1919.
EAA	Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale.
EDR	Ephemeris Dacoromana.
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain.
EtCl	Les Études Classiques.
FA	Fasti Archaeologici.
FGrH	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker.*
FHG	C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum.*
FuB	Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin.
GazBA	Gazette des Beaux-Arts.
Helbig, *Führer*	W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom* I-IV, Tübingen 1963-1972^{4}.
HSCPh	Harvard Studies in Classical Philology.
HThR	Harvard Theological Review.
ИАИ	Известия на Българския Археологически Институт.
ИАК = *IAK*	Известия Археопогической Комиссии = Izvestiya Arkheologicheskoy komissii.
ИБИЛ	Известия на Българското Историческо Дружество.
ICUR	Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores.
IEJ	Israel Exploration Journal.
IG	Inscriptiones Graecae.
IIt	Inscriptiones Italiae.
IGB	G. Mihailov, *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae* I-IV, Serdica 1956-1966; vol. I, 1970^{2}.
IGLS	L. Jalabert - R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* I-V, Paris 1929-1959.

IGRR	R. Cagnat, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* I-IV, Paris 1901-1927.
ILCV	E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres.*
ILLRP	A. Degrassi, *Inscriptiones latinae liberae rei publicae* I-II, Firenze 1957/63 et Göttingen 1958; vol. I, 1965^2.
ILN	The Illustrated London News.
ILS	H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae* I-III, Berlin 1892-1917.
ILTG	P. Wuilleumier, *Inscriptions latines des trois Gaules* (*France*), Paris 1963.
IOSPE	Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini.
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum.
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt.
JAsiat	Journal Asiatique.
JbBernHistMus	Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums.
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology.
JHS	The Journal of Hellenic Studies.
JJP	Journal of Juristic Papyrology.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JRS	The Journal of Roman Studies.
JSAN	Journal of the Society for Ancient Numismatics.
LSJ	H. G. Liddell - R. Scott - H. Stuart Jones - R. McKenzie, *A Greek - English Lexicon.*
MAAR	Memoirs of the American Academy in Rome.
MAI	Mémoires présentés par divers Savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
MAL	Monumenti Antichi pubblicati per Cura della Accademia Nazionale dei Lincei.
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor.
MarbWPr	Marburger Winckelmann-Programm.
MCA	Materiale şi Cercetări Arheologice.
MdI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts.
MDIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo.

Med.Kon.Ned.Ak. Wet.,Lett.	Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde.
MedLeiden	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden.
MEFR	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome.
MemPont	Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Memorie.
MJBK	Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst.
MMABull	Metropolitan Museum of Art Bulletin.
MMM	voir Cumont, *MMM*.
MonPiot	Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires.
MusHelv	Museum Helveticum.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth.

Nachr.Göttingen	Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
NB	F. Preisigke, *Namenbuch*, Heidelberg 1922.
NClio	La Nouvelle Clio.
Nilsson, *GGR*	M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* I-II, München 1955-1961^2; 1967-1974^3 (= Handbuch der Altertums-Wissenschaft V, 2).
NSc	Notizie degli Scavi di Antichità.

OGIS	W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae* I-III, Leipzig 1903-1905 = Hildesheim 1960.
ÖJh	Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts in Wien.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
OpArch	Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom. Opuscula Archaeologica.
OpAth	Opuscula Atheniensia.

P.Amh.	B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Amherst Papyri* I-II, London 1900-1901.
PAR	Pro Austria Romana.
P.Lond.	*Greek Papyri in the British Museum* I-V (*ed.* F. G. Kenyon and H. I. Bell), London 1893-1917.
P.Oslo	*Papyri Osloenses* I-III (*ed.* S. Eitrem and L. Amundsen), Oslo 1925-1936.
P. Oxy	*The Oxyrhynchus Papyri* (*ed.* B. P. Grenfell, A. S. Hunt *et alii*), London 1898-1972.

PSI	*Pubblicazioni della Società Italiana per la Ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto, Papiri greci e latini* (*ed.* G. Vitelli, M. Norsae *et alii*), Firenze 1912 sq.
P.Strasb.	F. Preisigke, *Griechische Papyrus der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, Leipzig 1912-1920.
P.Teb.	*The Tebtunis Papyri* (*ed.* B. P. Grenfell, A. S. Hunt, J. G. Smyly *et alii*), London 1902-1938.
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
PWRE	A. Pauly - G. Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* Isq., Stuttgart 1893sq.

RA	Revue Archéologique.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum Isq., Stuttgart 1950sq.
RACentre	Revue Archéologique du Centre.
RAEst	Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est.
RAfr	Revue Africaine.
RB	Revue Biblique.
RBPhH	Revue Belge de Philologie et d'Histoire.
RDAC	Report of the Department of Antiquities Cyprus.
REA	Revue des Études Anciennes.
REG	Revue des Études Grecques.
REgypt	Revue d'Égyptologie.
Reinach, *Rép.Rel.*	S. Reinach, *Répertoire des Reliefs, grecs et romains* I-III, Paris 1909-1912.
Reinach, *Rép.Stat.*	S. Reinach, *Répertoire de la Statuaire, grecque et romaine* I-V, Paris 1897-1930.
REL	Revue des Études Latines.
RendIstLomb	Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Rendiconti.
RendLinc	Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti.
RendNapoli	Rendiconti della (Reale) Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli.
RendPont	Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti.
RES	Répertoire d'Épigraphie Sémitique.
RGVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
RH	Revue Historique.
RheinMus	Rheinisches Museum für Philologie.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions.
RM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung.

Roscher, *Myth.Lex.*	W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1937.
RPh	Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes.
RScRel	Revue des Sciences Religieuses.
RSO	Rivista degli Studi Orientali.

CA = *SA*	Советская Археопогия = Sovetskaya arkheologiya.
SB	F. Preisigke *et alii*, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, Strasbourg 1915sq.
SBMünchen	Sitzungsberichte der (K.) Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Phil.-hist. Klasse.
SCIV(*A*)	Studii şi Cercetări de Istorie Veche (şi Arheologie).
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible.
SDHI	Studia et Documenta Historiae et Iuris.
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum.
SIG	W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV, Leipzig 1915-1924^{3}.
СГЭ = *SGE*	Сообщения Государственного Эрмитажа=Soobscheniya Gos. Ermitazha, Leningrad.
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse.
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica.
SOsl	Symbolae Osloenses.
StCl	Studii Clasice.
StCom	Studii şi Comunicări, Sibiu.
SteMat	Studi e Materiali di Storia delle Religioni.
StEtr	Studi Etruschi.
StRom	Studi Romani.
Stud.Pal.	*Studien zur Paläographie und Papyruskunde* I-XXIII (*ed.* C. Wessely), Leipzig 1901-1924.

TAM	*Tituli Asiae Minoris*, Vindobonae 1901sq.
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association.
ThLG	Thesaurus Linguae Graecae.
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae.

UPZ	*Urkunden der Ptolemäerzeit* (*ältere Funde*) I-II (*ed.* U. Wilcken), Berlin-Leipzig 1922-1957.

VAHD	Vjesnik za Arheologiju i Historiju Dalmatinsku.

ВДИ = *VDI*	Вестник Древней Истории = Vestnik Drevnej Istorii.
Vermaseren, *CIMRM*	M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I-II, Hagae Comitis 1956-1960.
Vidman, *SIRIS*	L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (= *RGVV* 28), Berlin 1969.
VigChrist	Vigiliae Christianae.
WB	F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* I-III, Berlin 1926-1931 mit *Supplement* von E. Kiessling.
WSt	Wiener Studien.
YCS	Yale Classical Studies.
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

LISTE DES PUBLICATIONS
DE MAARTEN J. VERMASEREN

A Mithraic Brooch in the Ashmolean Museum at Oxford dans *The Antiquaries Journal* XXVIII, 1948, 177-179.

De Kultus van Cybele en Attis te Ostia dans *Hermeneus* 20, 1948, 60-62.

Een nieuwe tempel van een Goede Godin dans *Hermeneus* 20, 1949, 137-139 et 156-157.

C.r. de N. Turchi, *Le Religioni misteriche* (Le religioni dell'umanità, 4), Milano 1948, dans *Studia Catholica* 24, 1949, 202-203.

De Mithras-Maaltijd dans *Annalen van het Thijmgenootschap* XXXVIII, 1950, 18-29.

Keizer Julianus en een Mensenoffer dans *Hermeneus* 22, 1950, 70-72.

Het Mithraeum onder de Kerk van S. Clemente dans *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* (Derde Reeks) VI, 1950, CIII-CXVIII.

A Unique Representation of Mithras dans *VigChrist* IV, 1950, 142-156.

De Mithrasdienst in Rome (*The Cult of Mithras in Rome*) (Diss. Utrecht), Nijmegen 1951.

Deux monuments mithriaques actuellement perdus dans *AntCl* XX, 1951, 343-349.

The Miraculous Birth of Mithras dans *Studia Archaeologica Gerardo van Hoorn Oblata* (*Studia van Hoorn*) (= *Mnemosyne* IV), Leiden 1951, 285-301.

C.r. de K. H. E. de Jong, *De Oosters-Hellenistische Mysteriën* (Cultuurhistorische Monografieën 13), Den Haag 1949, dans *Studia Catholica* 26, 1951, 30-32.

Nederlandse Opgravingen te Rome (AO-Reeks 470), Amsterdam 1952.

De Romeinse Beschaving in Midden-Limburg dans *Historische Opstellen over Roermond en Omgeving*, Roermond 1952, 47-71.

La «Vénus» de Wessem dans *Latomus* XI, 1952, 63-66.

La pénétration des cultes orientaux dans les Pays-Bas romains dans *RAEst* V, 1954, 105-132.

Nederlandse Opgravingen in een Mithras-Heiligdom op de Aventijn dans *Verslag van het Provinciaal Utrechts Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 1954, 53-57.

The Aventine Mithraeum Adjoining the Church of St. Prisca. A Brief Survey of the Dutch Excavations on the Aventine dans *Antiquity and Survival* 1, 1955, 3-36, ensemble avec C. C. van Essen.

Another Mithras Temple Uncovered dans *ILN* 1955, 60-61.

The New Mithraic Temple in London dans *Numen* II, 1955, 139-145.

Catacombe ontdekt (AO-Reeks 607), Amsterdam 1956.

Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae I, Hagae Comitis 1956.

Zwei Bruchstücke eines Glastellers aus der Werkstatt des Kölner Lynkeus-Meisters dans *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 2, 1956, 41-42.

Drie Zilveren Kommetjes uit Beek bij Nijmegen dans *Numaga. Tijdschrift Gewijd aan Heden en Verleden van Nijmegen en Omgeving* III, 1956, 85-94.

The Suovetaurilia in Roman Art dans *BABesch* XXXII, 1957, 1-12.

C.r. de K. Vangenechten, *Het antieke Rome*, Antwerpen-Amsterdam 1956, dans *Hermeneus* 28, 1957, 96-97.

De Franse opgravingen te Bolsena dans *Hermeneus* 29, 1957, 38-43.

Sole o Medusa? Un intarsio romano dans *Hommages à W. Deonna* (= Coll. Latomus XXVIII), Bruxelles 1957, 514-516.

C.r. de E. Welin, *Studien zur Topographie des Forum Romanum* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom VI), Lund 1953, dans *Museum* 62, 1957, 95-97.

Gids van Santa Prisca op de Aventijn, Leiden s.d. (1958), ensemble avec C. C. van Essen.

Romeinse Kunst dans *Atlas van de Antieke Wereld*, Amsterdam 1958.

Ein wichtiges Monument im Reiss-Museum in Mannheim dans *Mannheimer Hefte* 2, 1958, 16-18.

C.r. de P. Lambrechts, *Augustus en de Egyptische Godsdienst* (*Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren* XVIII, 1956, no 2), Brussel 1956, dans *RBPhH* XXXVI, 1958, 654-655.

Uit het Oude Toscane: Chiusi dans *Terugblik op Vijf Centra van Antieke Cultuur*, Alkmaar 1958, 33-41.

Mithras de Geheimzinnige God, Amsterdam-Brussel 1959.

De Geheime Dienst van Mithras dans *De Syllabus. Weekbericht van de Radio-Volksuniversiteit Holland* 13, 1959, 51-52; 14, 1959, 53-54 et 15, 1959, 57-60.

Fotosonde onthult Etruskische graven (AO-Reeks 798), Amsterdam 1960.

Mithra, ce dieu mystérieux, Paris-Bruxelles 1960 (traduction française de *Mithras de Geheimzinnige God*, Amsterdam-Brussel 1959).

Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae II, Hagae Comitis 1960.

Attis en Ganymedes dans *Handelingen van het 26. Nederlands Filologencongres*, Groningen 1960, 241.

Fragments de sarcophage de Sainte-Prisque: Pan enfant corrigé par un satyre dans *Latomus* 19, 1960, 742-750.

Mithras dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1960^3, *cols* 1020-1022.

Het Jonge Christendom in de Romeinse Wereld dans *De Syllabus. Weekblad van de Stichting Radio-Volksuniversiteit* 21, 1961, 83-85.

De Heidense Weerstand in de Christelijke Wereld dans *De Syllabus. Weekblad van de Stichting Radio-Volksuniversiteit* 22, 1961, 87-89.

Artemis dans *Hermeneus* 33, 1962, 260-264.

Portrait romain d'un jeune inconnu dans *Hommages à A. Grenier* (= Coll. Latomus LVIII), Bruxelles 1962, 1601-1604.

Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin dans *Religions de Salut* (= Annales du Centre d'Étude des Religions 2), Bruxelles 1962, 59-73.

C.r. de V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* (Antiquitas 1: Abhandlungen zur alten Geschichte 4), Bonn 1957, dans *RBPhH* XXXIX, 1962, 1004-1005.

Mithras, The Secret God, London 1963 (traduction anglaise de *Mithras de geheimzinnige god,* Amsterdam-Brussel 1959).

In Memoriam Dr. Carel Claudius van Essen (1899-1963) in *BiOr* XX, 1963, 219-220.

C.r. de H. von Hülsen, *Römische Funde,* Göttingen 1960, dans *BiOr* XX, 1963, 294-295.

C.r. de J. Moreau, *Das Trierer Kornmarktmosaik,* Köln 1960, dans *Latomus* XXII, 1963, 567-568.

C.r. de M. Collinet-Guérin, *Histoire du Nimbe,* Paris 1961, dans *BiOr* XXI, 1964, 119.

The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome, Leiden 1965, ensemble avec C. C. van Essen.

Mithras. Geschichte eines Kultes, Stuttgart 1965 (traduction allemande de *Mithras de geheimzinnige god,* Amsterdam-Brussel 1959).

The Legend of Attis in Greek and Roman Art (EPRO 9), Leiden 1966.

C.r. de Fr. Cumont, *The Mysteries of Mithra,* New York 1956, dans *BiOr* XXIII, 1966, 202-203.

Opgravingen in Rome dans *Studium Generale* 12, 1966, no 7, 14-21.

Opgravingen in Rome II dans *Studium Generale* 12, 1966, no 12, 25-27.

Hij is gestorven onder Pontius Pilatus dans *Jezus van Nazaret,* Driebergen 1967, 15-19.

S. Prisca. Gli scavi degli studiosi olandesi, dans G. Sangiorgi O.S.A., *S. Prisca e il suo mitreo* (Le chiese di Roma illustrate 101), Roma 1968, 5-7.

Jeugdige Goden dans *Antieke Jeugd,* Alkmaar 1968, 84-96.

Paganism's Death Struggle, dans A. Toynbee, *The Crucible of Christianity,* London 1969, 235-261.

Hellenistic Religions, dans C. J. Bleeker - G. Widengren, *Historia Religionum. I. Religions of the Past,* Leiden 1969, 495-532.

Two Unknown Mithraic Reliefs dans *Hommages à M. Renard* III (= Coll. Latomus 103), Bruxelles 1969, 643-647.

Matrem in leone sedentem, Leiden 1970.

C.r. de S. Laeuchli, *Mithraism in Ostia. Mystery Religions and Christianity in the Seaport of Rome* (Garrett Theological Studies XII), dans *BiOr* XXVII, 1970, 270-272.

Mithriaca I. The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere (EPRO 16), Leiden 1971.

.三トラス教フエルマースレン著小川英雄訳, Tokyo 1973 (traduction japonaise de *Mithras de geheimzinnige god*, Amsterdam-Brussel 1959).

C.r. de L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (*RGVV* 28), Berlin 1969, dans *Mnemosyne* XXVI, 1973, 447-448.

C.r. de G. H. Halsberghe, *Het Rijk van de Zonnegod*, Antwerpen-Utrecht 1972, dans *Spiegel Historiael. Maandblad voor geschiedenis en archeologie* 8, 1973, 699-700.

.三トラス教フエルマースレン著小川英雄訳, Tokyo 1974^{2} (traduction japonaise de *Mithras de geheimzinnige god*, Amsterdam-Brussel 1959).

Der Kult des Mithras im Römischen Germanien (Kleine Schriften zur Kenntnis der römischen Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands 10), Stuttgart 1974.

C.r. du *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11/12, 1968/1969, dans *BiOr* XXXI, 1974, 152-153.

C.r. du *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13, 1970, dans *BiOr* XXXI, 1974, 153.

Kybele und Attis mit dem Fisch dans *In Memoriam Constantini Daicoviciu*, Cluj 1974, 401-408.

Apis, I. The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt (EPRO 48), Leiden 1975, ensemble avec G. J. F. Kater-Sibbes.

Apis, II. Monuments from outside Egypt (EPRO 48), Leiden 1975, ensemble avec G. J. F. Kater-Sibbes.

Il vaso di Salò: arte e mitologia dans *Commentari dell'Ateneo di Brescia* 1975 (Anno accademico CLXXIV), 185-187.

Nuove indagini nell'area della Basilica di Sa Prisca dans *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* XXXVII, 1975, 87-96.

A Magical Time God dans *Mithraic Studies* II (*ed.* J. R. Hinnels), Manchester 1975, 446-456.

Een nieuwe Isis-hymne ontdekt et *De betekenis van de Mithras-hymnen* dans *Rondom het Woord. Theologische Etherleergang* 17, 1975, no 3, 15-29.

Liber in Deum. L'apoteosi di un iniziato dionisiaco (EPRO 53), Leiden 1976, con la collaborazione di Piero Simoni.

Il Culto di Mithra in Germania dans *Atti dei Convegni Lincei* 23 (Convegno internazionale Renania Romana, Roma, 14-16 Aprile 1975), Roma 1976, 135-144.

Cybele in Egypte dans *Festoen. Opgedragen aan A. N. Zadoks-Josephus Jitta bij haar zeventigste verjaardag* (= Scripta Archaeologica Groningana 6), Groningen-Bussum 1976, 589-592.

In Memoriam Prof. Dr. Hendrik Wagenvoort dans *Hermeneus* 48, 1976, 142.

Apis, III. Inscriptions, Coins and Addenda (EPRO 58), Leiden 1977, ensemble avec G. J. F. Kater-Sibbes.

Cybele and Attis. The Myth and the Cult, London 1977.

Corpus Cultus Cybelae Attidisque (*CCCA*) *III. Italia - Latium* (EPRO 50), Leiden 1977.

Corpus Cultus Cybelae Attidisque (*CCCA*) *VII. Musea et collectiones privatae* (EPRO 50), Leiden 1977.

Cybele und Attis in Germanien (Kleine Schriften zur Kenntnis der römischen Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands), Stuttgart 1978, sous presse.

Corpus Cultus Cybelae Attidisque (*CCCA*) *IV. Italia - Aliae provinciae* (EPRO 50), Leiden 1978.

Mithriaca III. The Mithraeum at Marino (EPRO 16), Leiden 1978.

Mithriaca IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius (EPRO 16), Leiden 1978.

Kybele und Merkur dans *Festschrift F. K. Dörner* (EPRO 66), Leiden 1978, 956-966.

Apis dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*) (*ed.* H. Chr. Ackermann), sous presse.

Attis dans *LIMC,* sous presse.

Cautes dans *LIMC,* sous presse.

Cautopates dans *LIMC*, sous presse.

Il domatore magico dans *Homenaje al Prof. García y Bellido* IV, sous presse.

Iconografia e Iconologia di Attis in Italia dans *Studi Romagnoli*, sous presse.

Enciclopedia Cattolica Italiana, article *Mithra e Mithraismo*.

EAA, article *Mithra e Mitrei*.

LISTE DES VOLUMES DE LA SÉRIE DES ÉPRO, PARUS SOUS LA RÉDACTION DE MAARTEN J. VERMASEREN

(jusqu'à 7 Avril 1978)

1. V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*. 1961.
2. Z. Kádár, *Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*. 1962.
3. M. F. Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia*. 1962.
4. J. M. C. Toynbee, *A silver casket and strainer from the Walbrook Mithraeum in the City of London*. 1963.
5. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. 1967.
6. E. and J. R. Harris, *The Oriental cults in Roman Britain*. 1965.
7. L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure*. 1966.
8. W. Blawatsky et G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*. 1966.
9. M. J. Vermaseren, *The legend of Attis in Greek and Roman art*. 1966.
10. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*. 1969.
11. L. A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*. 1968.
12. G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*. 1969.
13. D. Tudor, *Corpus monumentorum religionis equitum danuvinorum (CMRED)*.
    - I. *The monuments*. 1969.
    - II. *The analysis and interpretation of the monuments*. 1976.
14. R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*. 1970.
15. R. Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*. 1970.

16. M. J. Vermaseren, *Mithriaca.*
    - I. *The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere.* 1971.
    - II. *The Mithraeum at Ponza.* 1974.
    - III. *The Mithraeum at Marino.* sous presse.
    - IV. *Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius.* 1978.

17. V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum.* 1971.

18. J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca* (*IBIS*). *Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969.* Avec la collaboration de G. Clerc. *Première partie*: A-D. 1972. *Deuxième partie:* E-K. 1974.

19. E. N. Lane, *Corpus monumentorum religionis dei Menis* (*CMRDM*).
    - I. *The monuments and inscriptions.* 1971.
    - II. *The coins and gems.* 1975.
    - III. *The conclusions.* 1976.

20. A. H. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome.* 1972.

21. M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie.* 1972.

22. M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie.* 1972.

23. G. H. Halsberghe, *The cult of Sol Invictus.* 1972.

24. R. van den Broek, *The myth of the phoenix according to Classical and early Christian traditions.* 1972.

25. J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies.* 1972.

26. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée.*
    - I. *Le culte d'Isis et les Ptolémées.* 1973.
    - II. *Le culte d'Isis en Grèce.* 1973.
    - III. *Le culte d'Isis en Asie mineure. Le clergé et rituel des sanctuaires isiaques. Prosopographie du clergé isiaque.* 1973.

27. V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompeii, de Stabies et d'Herculanum.* 1972.

28. Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS)

I. *Les sources littéraires.*
1ère partie. P.-L. van Berg, *Répertoire des sources grecques et latines* (*sauf le* De dea syria). 1972.
2ème partie. P.-L. van Berg, *Étude critique des sources mythographiques grecques et latines* (*sauf le* De dea syria). 1972.

29. A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I. A commentary.* 1972.

30. R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône.* 1972.

31. G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia.* 1973.

32. W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes.* 1973.

33. R. du Mesnil du Buisson, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan.* 1973.

34. H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochus I.* 1973.

35. R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien.* 1973.

36. G. J. F. Kater-Sibbes, *A preliminary catalogue of Sarapis monuments.* 1973.

37. V. Tran tam Tinh et Y. Labrecque, *Isis lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate.* 1973.

38. W. O. Moeller, *The Mithraic origin and meanings of the rotas-sator square.* 1973.

39. Apuleius of Madauros, *The Isis-Book* (*Metamorphoses, Book XI*). Edited with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths. 1976.

40. E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland, mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten.* 1974.

41. V. J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul.* 1974.

42. G. Ristow, *Mithras im römischen Köln.* 1974.

43. A. B. Lloyd, *Herodotus, Book II.*
I. *Introduction.* 1975.
II. *Commentary on Chapters 1-98.* 1976.
III. *Commentary on Chapters 99-182.* en préparation.

44. H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis.* 1975.

45. P. Bruneau, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie.* 1975.

46. F. Dunand et P. Lévèque, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon* (22-23 octobre 1973). 1975.

47. R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra.* 1975.

48. G. J. F. Kater-Sibbes and M. J. Vermaseren, *Apis.*
    - I. *The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt.* 1975.
    - II. *Monuments from outside Egypt.* 1975.
    - III. *Inscriptions, coins and addenda.* 1977.

49. Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée.* 1975.

50. M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* I-IX (*CCCA*). sous presse.
    - III. *Italia - Latium.* 1977.
    - IV. *Italia - Aliae Provinciae.* 1978.
    - VII. *Musea et collectiones privatae.* 1977.

51. S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World.* 1975.

52. M. M. Kobylina et O. J. Neverov, *Représentations des divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire aux premiers siècles de notre ère.* 1976.

53. M. J. Vermaseren e P. Simoni, *Liber in deum.* 1976.

54. I. Berciu et C. C. Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale.* 1976.

55. L. Brisson, *Le mythe de Terésias. Essai d'analyse structurale.* 1976.

56. J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Viktoria.* 1976.

57. J. C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain.* 1977.

58. L. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du quatrième siècle.* 1977.

59. Y. G. Hajjar, *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques* I-II. 1977.

60. B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies.* 1977.

61. M. C. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer adriatique.* I. *Inscriptions et monuments.* 1977.

62. G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien* I-II. sous presse.

63. M. P. Speidel, *The Religion of Jupiter Dolichenus in the Roman Army.* 1978.

64. J. Collins Clinton, *A Late Antique Shrine of Liber Pater at Cosa.* 1977.

65. J. Padró i Parcerisa, *Egyptian-type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula, before the Roman Conquest.* sous presse.

66. F. K. Dörner, *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift F. K. Dörner* I-II, herausgegeben von S. Şahin, E. Schwertheim und J. Wagner. 1978.

67. O. J. Brendel, *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek philosophy.* 1977.

ARISTIDES AND THE EGYPTIAN GODS

An unsuccessful search for salvation, with a special discussion of the textual corruption at XLIX 47

C. A. BEHR
(New York)

The easy familiarity between Asclepius and Sarapis, which Aristides implies, is in itself surprising, not because gods cannot share the favors of their worshippers, but because Sarapis does not fit well into the framework of the Hellenic pantheon.[1] It is rather more than the worshipper playing two healing gods off against one another and like unsatisfactory physicians, threatening them with dismissal if they fail to provide the desired cure. Because both were healing gods, Tacitus *Historiae* IV, 84.5 tells us that many thought that Sarapis was Asclepius. We know of others who have worshipped both Asclepius and the Egyptian gods. Apuleius and the less famous L. Minicius Natalis belong to this category.[2] But the former scarcely served these deities concurrently, and of the latter's practice we know nothing. Pausanias is more helpful perhaps, for he implies a certain commerce between these disparate divinities,[3] although he gives no hint of how this relationship functioned.

---

[1] On Sarapis' special position in Aristides' theology, as an omnipotent god with a power equal to that of Zeus, but unlike Zeus active in all spheres of life, cf. C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales* (1968), pp. 149ff.

[2] Apuleius: For Asclepius, cf. *Florida* 18, *Apologia* 55, *De Deo Socratis* 154, where Aesculapius ranks far above Osiris; for Osiris, cf. *Metamorphoses* XI, 27. L. Minicius Natalis Quadronius, who was proconsul of Africa in 153/154 A.D., I think, left an inscription to Asclepius at Tibur, *IGRR* I, 376 and another at Minturnae to Διὶ Ἡλίῳ Σαράπιδι καὶ Εἴσιδι κτλ., *AE*, 1904, 183. Both inscriptions were erected after his proconsulship.

[3] Pausanias VII, 26, 7 reports that in the temple of Apollo at Aegira there stood an image of Asclepius on one side and of Sarapis and Isis on the other. In II, 27,6 he notes that there was a temple at Epidaurus, which the senator Antoninus (who incidentally was the father of Aristides' acquaintance Pythodorus, XLVII, 35) built for Hygieia, Asclepius, and Apollo, surnamed "the Egyptians." P. Graindor, *Athènes sous Hadrien* (1934), p. 162, improbably, in my view, suggested a syncretism of Sarapis-Asclepius.

Aristides expressly writes of τὰ τῶν δύο τῶν σωτήρων θεῶν, οἳ τὴν γῆν ἅπασαν κατειληφότες σῴζουσι κοινῇ καὶ συνεργάζονται, παρ' ἀλλήλους τε πέμποντες κτλ. (XXVII, 39). As if in confirmation, he often joins their names,[4] and more significantly dreams of them in pairs.[5] That Aristides should find comfort in the cult of the Egyptian gods is not exceptional. The interesting feature of his religion is that he long continued in the worship of the Egyptian gods even after Asclepius became the paramount god in his life—for twenty-two years at least—and only then apparently abandoned the cult. To appreciate this situation, we must remember that Asclepius meant much more to Aristides than a healing god. He was important to the whole of Aristides' life. He guided Aristides' fate, preserved his health, cured his ailments, protected his loved ones. Most significantly, by being the patron and guarantor of Aristides' oratorical career, he became, in effect, in Aristides' mind the source of everything worth living for.[6] If other Greek gods make their appearance now and again and occasionally detract from the singleness of Aristides' devotion, they keep within the scheme of the Hellenic pantheon and they often act in concert with their kinsman Asclepius.

But the Egyptian gods, of course, cannot do this. I have already explained that they provided the one thing which Asclepius could not give: an after life.[7] From Aristides' writings, it is clear enough that the traditional Greek underworld meant nothing to him.[8] His skepticism or lack of belief in this after life appears clearly enough in chance phrases such as III, 661 = vol. 2, p. 396, 8 Ddf. εἴ τίς ἐστιν αἴσθησις τοῖς τελευτήσασιν (cf. § 440 = vol. 2, p. 324, 20 Ddf. for nearly the same expression); or in the real doubts expressed about a future existence in the plea for moral conduct at XXXIII, 30-31, which ends with the words: εἰ δὲ μή (sc. τῆς σῳζομένης μοίρας εἴημεν), κέρδος γ' ἧ πᾶν ὅ τί τις προὔλαβεν.

---

[4] ( ) indicates that a proper name or the adjective Egyptian is not used: II, 68 = vol. 2, p. 22, 8 Ddf.; (III, 265 = vol. 2, p. 263, 14 Ddf.); XXVI, 105; (XXVII, 39); XXXVI, 124 (the god with the same name as the Nile; Ḥāpy and the Apis Ḥp are confused); XLV, 7; XLVII, 38; XLVIII, 18; XLIX, 46.

[5] So the last three references in note 4.

[6] See Behr, *op. cit.*, pp. 159-161, and the references there.

[7] E. and L. Edelstein, *Asclepius* (1945), vol. 2, pp. 125-131, have suggested that Asclepius directed those patients concerned with the next world to the cult of Demeter; cf. also Behr, *op. cit.*, p. 149, n. 9.

[8] Cf. Behr, *op. cit.*, pp. 150-151.

The Egyptian gods, and Sarapis in particular, made good this deficiency. From Aristides' reports on their contributions to his life, specific references to their assistance in this world after the winter of 144 A.D. seem almost incidental. I admit that we must depend on how frequently Aristides mentions the Egyptian gods for evidence of the ebb and flow of his devotion. But in the case of Asclepius, I have found a marked correlation between Aristides' references and the state of his health during the course of his life.[9] Again a distinction must be made between simply mentioning the Egyptian gods in passing, as in the example cited from XXVII, 39, and narratives about their actions in respect to Aristides. But even in examples of the former sort, it is possible that it is Aristides' current interest in these gods which has obtruded itself into his writings. This is especially likely when there are fuller narratives from the same period.

The list of Aristides' references to the Egyptian gods breaks down into four periods. To the first belongs Aristides' initial contact with the cult of Sarapis during his illness in Egypt in 142 A.D. and afterwards when Aristides was convinced that he was protected by Sarapis during a storm on the return trip to Smyrna. The result was oration XLV, delivered at Smyrna. It is Aristides' earliest preserved work. Yet, it seems to me, the speech stresses mostly, among Sarapis' generalized functions, his manifestation as Ἥλιος Σάραπις with no special emphasis on health or the after life.[10] Aside from the peroration, with its allusions to the terrors of the storm at sea and its heartfelt gratitude for being rescued, it is a passionless work. Even after Aristides became involved with Asclepius in November 144 A.D., the presence of a temple of Isis at Smyrna [11] —Sarapis does not appear to have had a temple of his own at that time [12]—reinforced the influence of the cult. In this respect Asclepius was at a disadvantage, for it was not until much later—147 A.D.—that a major temple was even built for Asclepius in Smyrna.[13] The stories and dreams about the Egyptian gods, recorded in XLIX, 45-46, took place in Smyrna in the winter of 144/145 A.D. One is a command to sacrifice to Isis, the other a dream in which a light appears from Isis, while Sarapis and Asclepius are seen together by the dreamer.[14] This simultaneous appearance indicates the struggle which the two gods were waging for their convert. Somewhat later, between 145 and 147 A.D., and at Pergamum, in II, 68 = vol. 2, p. 22, 8 Ddf., there is a bare allusion to Sarapis.

---

[9] See especially Behr, *op. cit.*, p. 90, n. 97, for the period between 155-165 A.D., when there is a virtual absence of Asclepius' name (with some pallid exceptions) in Aristides' writings, although mention of him is frequent enough at other times.

[10] Cf. Behr, *op. cit.*, p. 21. Aristides speaks of falling ill in Egypt, XXXVI, 49, 91 (cf. Behr, *op. cit.*, p. 18, n. 60). He may allude to his health in the generalized plea in the peroration, XLV, 34 (cf. § 7, 12, 18, 20, 29). The incident of the storm is referred to in § 13, 33. For allusions to Ἥλιος Σάραπις, cf. § 18, 25, 29, 33; see also note 40. After life: § 24, 25, (26), 32.

The second period, after Aristides' nearly two year stay at Pergamum as an incubant at the temple of Asclepius, also took place in Smyrna. But now Aristides had become a confirmed worshipper of Asclepius. We note the references in XXXVI, 123, 124, where Sarapis' providence is named as the cause of the rising of the Nile and his medical cures, in company with Asclepius, are extolled. The date of this work cannot be fixed with certainty, but it was probably written sometime between 147 and 149 A.D.[15] There is also a possible allusion to Sarapis' healing powers as Helios (Sarapis) in XXIV, 42, delivered in Smyrna in 149 A.D.[16] Some activity on the part of the Egyptian gods may be seen in the cure of Aristides' inguinal growth (a hernia?) after October 147 A.D., where among other things Asclepius ordered the patient to wear Egyptian slippers of the kind which the priests use, XLVII, 61.[17]

---

[11] For the temple of Isis in Smyrna, cf. XLIX, 45, 49.

[12] Aristides never mentions a temple of Sarapis in Smyrna. Even in *IGRR* IV, 1403, erected in 211 A.D., the κατοχή of the dedicant was in the temple of the Nemeseis, who were the patronesses of Smyrna!

[13] Cf. L, 102 and Pausanias VII, 5, 9, and Behr, *op. cit.*, p. 61, n. 5.

[14] On this dream, cf. A.-J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks* (1960), p. 170, n. 22, whose assessment, I think, is dubious (cf. Behr, *op. cit.*, p. 26, n. 17).

[15] Cf. Behr, *op. cit.*, p. 63.

[16] For the date and place of this speech, cf. Behr, *op. cit.*, pp. 73-74; for Ἥλιος Σάραπις, cf. also note 10 above.

So far the material from the second period must be considered unimpressive. But in this time there took place one of the most traumatic events in Aristides' life. During the early years of his sickness Aristides had become dependent upon the services of his τροφεύς Zosimos.[18] In late summer 148 A.D. Zosimos fell ill, but Asclepius effected his recovery. However, four months later, this constant companion, confidant, and father figure died.[19] His death, as can be imagined, was a severe emotional shock for Aristides, and the memory of it was not entirely effaced through the next twenty-three years of his life.[20] It must have seemed that Asclepius, who four years earlier had enabled a despondent Aristides to gather up the fragments of his ruined career and to "live" again, now had in some way betrayed his protégé by not protecting the human being upon whom Aristides most depended.

Aristides' dream life vividly shows the effect of this imagined betrayal in an intensification of interest in Sarapis as a god of the underworld. These dreams are ushered in by a most unusual vision from the winter 148-149 A.D., shortly after the death. The location where the dream was seen is unknown, but perhaps it was Aristides' Mysian estates, where Zosimos died.[21] In the dream Sarapis appeared as a statue of himself. In his hand he held a lancet (σμίλη) and, as Aristides describes it, seemed περιτέμνειν μου τὰ κύκλῳ τοῦ προσώπου ὑπ' αὐτό πως τὸ † ὁρίζηλον, as it were removing filth and purging and changing things into their proper state (XLIX, 47). The meaning of this strange dream, with its obviously corrupt ὁρίζηλον and perhaps no less offensive position of πως, has, I think, eluded editors and commentators.[22] I suggest that it signifies a momentary rejection of Asclepius and a fierce, if transient, rededication to Sarapis, that in effect Sarapis is transforming Aristides into his priest [23] by committing an act in a dream, which in real life would have brought down the severest penalties upon the human surgeon: the circumcision of the votary.[24] Clearly this is the natural meaning of περιτέμνειν, and if we substitute ἀκροβυστία for πρόσωπον, which in some measure disguises what must have been a revolting procedure to an Hellenic mind and a stigma on a man's future life,[25]

---

[17] For these slippers, cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 169, n. 18.

[18] For Zosimos, cf. Behr, *op. cit.*, p. 9, and § 3 of a yet unpublished article *Studies in the Biography of Aelius Aristides* in the *ANRW*.

[19] XLVII, 72; XLIX, 37; cf. Behr, *Aelius Aristides*, p. 69.

[20] He still appears in a dream concurrent with the time of the composition of the *Sacred Tales* in 171 A.D., L, 69.

[21] Cf. Behr, *op. cit.*, p. 69.

[22] I herewith list their treatment: Canter (1566) deleted ὑπ' αὐτό . . . . . . ὁρίζηλον, with the note "adduntur haec," and translated simply "visus est . . . . . faciem undique circumcidere." Dindorf (1829) expressed no

---

opinion other than to note that ὁρίζηλον was "corruptum." Keil (1898) daggered ὁρίζηλον in the text and in his apparatus commented: "corruptum; sententia est 'in circuitu faciei sub ipsis crinium radicibus." The Edelsteins, *op. cit.*, vol. 1, T. 325 = pp. 165-166, printed Keil's text and translated: "Sarapis .... seemed .... to make an incision around my face near the hairline [?]." Behr, *op. cit.*, p. 251, emended the text to ὑπό τέ πως τὸν τράχηλον (seeing the dream as an allusion to throat troubles then afflicting Aristides, cf. *op. cit.*, p. 166 [not p. 248 as printed in the note], and translated: "It seemed ... that ... Sarapis ... shaved around my face and somehow under my neck;" for περιτέμνειν in this sense he cited, *op. cit.*, p. 69, n. 33, Pliny the Younger VII, 27, 12 "amputantem capillos." G. Michenaud-J. Dierkens, *Les Rêves dans les "Discours Sacrés"* (1972), p. 81, translated: "il ... sembla que Sarapis ... me faisait une incision autour du front, à peu près à sa base," with a note to the last phrase: "le text est corrompu: nous donnons le sens le plus plausible."

[23] For Aristides' familiarity with Egyptian priests, cf. XXXVI, 1, 109, 122; XLI, 6; XLV, 15, (29, their sacred astrological scrolls); XLVII, 25, 26, (40?), 61.

[24] Perhaps between 128-132 A.D., Hadrian prohibited circumcision. In the early part of his reign, Antoninus Pius relaxed only a little this prohibition (*Digesta* XLVIII, 8, 11, 1). Egyptian priests were also circumcised and a series of papyri from Egypt at this time makes it clear that the procedure was only allowed to priestly candidates (who were of a priestly family) after they had been examined and had presented the necessary documents of their eligibility. For the evidence, cf. W. Hüttl, *Antoninus Pius* Bd. I (1936), pp. 316-319 (and especially notes 477 and 478); E. Mary Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision,* in *Latomus,* 18 (1959), pp. 334-347 (especially pp. 344-345 on Egypt).

[25] So for example, cf. the remarks of the contemporary anti-Semite Justin Martyr *Dialogus* 16.3, 92.3; so too earlier Tacitus *Historiae* V, 5.2. The fact that Christians were not circumcised seems to have troubled the early Church fathers and as late as Julian the Apostate (*Contra Galilaeos* 351 Aff.) was being thrown in their teeth. In the *Dialogus* Justin, who was advised by Trypho to undergo the operation, § 8.4, repeatedly (about forty times by my count) alludes to the practice.

the passage begins to make sense. I now think that the corruption arose because words, which were originally omitted from the text were written between the lines of the archetype as follows:

ἐν τῇ τῶν χειλῶν πως ῥίζῃ
περιτέμνειν μου τὰ κύκλῳ τοῦ προσώπου ὑπ' αὐτὸ τὸ οὖλον.

So that the original should be restored as follows: περιτέμνειν μου τὰ κύκλῳ τοῦ προσώπου ⟨ἐν τῇ τῶν χειλῶν⟩ πως ῥίζῃ ὑπ' αὐτὸ τὸ οὖλον. I am reminded of the strange dream at XLVII, 40, where Aristides says that a priest (perhaps Egyptian, cf. below p. 22) ἐδόκει μου τὰ χείλη ἐκμυζεῖν. The fully restored portion of the dream under consideration would translate: "he seemed to make an incision around my face into what was somehow the root of the lips, close to the gum itself." Further the substitution of πρόσωπον for ἀκροβυστία may have been abetted by the idea of shaving, for περιτέμνειν can mean "lop off."[26] If the Egyptian priests shaved their whole body[27] and some acolytes their heads,[28] certainly Aristides could "circumcise" his beard.[29] I shall not dilate on the secondary implications of the dream: castration—and the Romans viewed circumcision as a kind of castration[30]—or the meaning that Aristides will take on a new persona, or self-hatred indicated in the mutilation of the region about the mouth of an orator, if the proposed restoration is correct.

After this dream, another from the χθόνιοι θεοί advised Aristides to moderate his grief. The gods in this passage are certainly not Greek gods, but rather apparitors of the Egyptian gods.[31]

---

[26] My original interpretation; cf. my remarks in note 22.

[27] This practice is well known, cf. e.g. Herodotus II, 36.1, 37.2; Diodorus III, 3; Plutarch *De Iside et Osiride* 352 CD; Artemidorus I, 22.

[28] Cf. e.g. Apuleius *Metamorphoses* XI, 30 (also § 10); Martial XII, 28 (29), 19.

[29] If the custom of the times by itself does not allow us to assume that Aristides was bearded, he at least appears so on the Vatican statue, if that is a genuine likeness; see now A. Giuliano, *Dialoghi di Archeologia* (*Roma*), 1 (1967), pp. 72-81.

[30] Cf. Hüttl, *op. cit.*, Bd. I, p. 316 and n. 473; Smallwood, *op. cit.*, p. 340. In XLVIII, 27 Aristides dreamed that he had τοῦ σώματος αὑτοῦ παρατέμνειν for the safety of his whole body. But he was permitted to sacrifice a ring which had the same meaning as if he had given up a finger,—a (penile) castration dream, as E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1957), p. 130, n. 79 recognized. Although the finger, as Dodds has not noticed, may be a secondary elaboration on the part of the dreamer, the significance remains the same.

These two visions were followed by a third, definitely in Smyrna, in which Aristides was promised thirteen years of protection by a triple manifestation of Asclepius, Apollo Clarius, and Apollo Calliteknos, of which ten years were given by Asclepius and three by Sarapis. The threefold presence itself may contain an unconscious allusion to Sarapis, who was often depicted in a three-headed form.[32] In any case, the god indicated this figure on his fingers in an ambiguous way so that it also seemed to denote seventeen years (XLVIII, 18). As I have pointed out,[33] these numbers were signified by holding up three fingers on one hand and two on the other, the fingers of one hand standing for fives, and those of the other for ones. Thus 10 + 3 or 15 + 2, depending on which hand denoted which number. In the dream, the hand indicating Asclepius offers more protection than that indicating Sarapis, but in the elaboration of the dream,[34] Sarapis' protection is greater than Asclepius'. The bitter blow of Zosimos' death caused this change of feelings, although somewhat more muted than in the dream of circumcision. This trend is continued by a later dream in Smyrna, in which the omnipotence of Sarapis above and below the earth is revealed and sacrifices are ordered to be made to Sarapis as a kind of Zeus, XLIX, 48. This Zeus is surely the great Zeus of the XLIIIrd oration, who rules the Universe and delegates his powers to the Greek gods, but stands far above them.[35] Aristides' subconscious is saying that Sarapis' power far exceeds that of Asclepius. The closing incident in this series is a narrative of an event from the same time in Smyrna, where the sacred geese of Isis accompany Aristides out of the goddess' temple.[36] This wonder prompts Aristides to discourse on Sarapis' γοργότης and his miraculous power in regard to oracles and omens, XLIX, 49-50. We may confidently attribute this astonishing, if brief, ascendancy of the Egyptian gods to Aristides' grief over the death of Zosimos.

---

[31] The Greek gods of the underworld appear in XXXI, 13 ὦ συμφοραὶ κοιναὶ λογίων καὶ χθονίων θεῶν, from the funeral oration for Aristides' pupil Eteoneus. The meaning, as I now see it, is that Eteoneus' death is a calamity for the gods of oratory because he will not become an orator and for the gods of the underworld because by dying young, an ἄωρος (cf. § 12 ἀωρίαν), he could not enter into Hades; on this concept, cf. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (1962), pp. 184ff. Instead Eteoneus became a ἥρως, § 18; cf. *IGRR* IV, 1377. A. Boulanger, *Aelius Aristide* (1923), pp. 492-493, partially realized this, although he did not see the cause—for becoming a ἥρως was a consolation—, and he was wrong in rejecting Keil's palmary emendation ad loc. of νεῴ for νεῶ mss. (νέῳ Ddf.), which has introduced a reference to the earthquake which shook Cyzicus and damaged the temple of Hadrian in 161 A.D.; cf. Behr, *Studies in the Biography of Aelius Aristides* (see note 18 above) § 8.

[32] Cf. also L, 50 (Behr, *Aelius Aristides*, p. 158, n. 65) and the three-headed Sarapis in Macrobius *Saturnalia* I, 20.13ff.

[33] Cf. Behr, *op. cit.*, p. 71, n. 41.

[34] This is a form of secondary elaboration, where the dreamer changes the dream in retelling it, but here the concept of the dream is transformed or interpreted in the dream state, whether this is perceived as continuous or discrete. For this phenomenon in Aristides, cf. Behr, *op. cit.*, pp. 194-195.

Psychic wounds heal, and the theology of life represented by Asclepius, his involvement in Aristides' career, and Aristides' lack of belief in an after life made it impossible for the cult of the Egyptian gods to be sustained at such a high pitch of intensity. The third period is one of fading interest. In July 152 A.D., in Smyrna, when Aristides found himself in some legal difficulty involving his immunity from holding public office, he received a dream oracle from Sarapis and Isis which promised that the affair would be settled amicably, L 97. Otherwise from this period there are only two literary allusions. In 155 A.D., in Rome, Aristides refers to the favors of Asclepius and the Egyptian gods, XXVI, 105, and sometime between 161 and 165 A.D., perhaps in Smyrna, he briefly mentions the savior gods, III, 265 = vol. 2, p. 263, 14 Ddf.

In the final period, which is limited to the year 166 A.D., Aristides had just recovered from a near fatal attack of smallpox—his cure was effected by Athena, Asclepius, and Heracles.[37] This attack occurred at the termination of the seventeen years protection vouchsafed by Asclepius and Sarapis in the dream of XLVIII, 18.[38]

---

[35] Cf. Behr, *op. cit.*, pp. 151-152.

[36] One might compare the two snakes or ravens who guided Alexander the Great to the temple of Ammon, Arrian *Anabasis* III, 3, 5-6.

[37] Cf. Behr, *op. cit.*, p. 97.

[38] See above p. 20.

Aristides' life was spared by an exchange of it for that of Hermias, the child of one of his servants.[39] In the elaboration of "the dream of the years," we noted that of the seventeen years fifteen were granted by Sarapis, only two by Asclepius. While Aristides does not consciously assert this conclusion, the conception must have lurked in his subconscious, for there now occur several Sarapis-Isis dreams, which all take place on Aristides' Laneion estate, where he went to recuperate after his illness in January and February 166 A.D. He dreams of the priest of Isis in Smyrna (and of Elephantine in Egypt, which he had visited a quarter of a century earlier), of taking some of the Egyptian drug *kyphi*, which was customarily offered to the sun,[40] and of discussing his medical regimen with the priest, XLVII, 24-26. In another dream he speaks of the divine visions which he has had from Asclepius and Sarapis, XLVII, 38; and later on in the same dream, in which Zosimos now appears, a priest (of Isis?) sucks at the dreamer's lips, an action reminiscent of the conjectural circumcision of his face in the dream following the death of Zosimos,[41] XLVII, 40. From this time may come the inscription which Aristides erected to Sarapis, among others, near Laneion.[42] The last preserved allusion which Aristides made to the Egyptian gods, XXVII, 39, is again literary, a passing mention of the savior gods, from a speech given in Cyzicus in the summer 166 A.D.[43]

Thereafter the Egyptian gods are no longer mentioned although Aristides lived on for fourteen years, documented five of them in the *Sacred Tales*, and left at least twelve orations from that period. Furthermore if the death of Zosimos in 148 A.D. and of Hermias in 165 A.D. were followed by increased interest in the cult of the Egyptian gods, the death of Hermias' sister, Philumene, a year and one half later, produced no such reaction. Yet the outward circumstances of these last two deaths are much the same. When Hermias died at the same time that Aristides recovered from smallpox, it is said that Aristides' life to that point was a gift παρὰ τῶν θεῶν and that Aristides lived again (ἀνεβίων) ὑπὸ τοῖς θεοῖς, XLVIII, 44. Clearly Asclepius and Sarapis are meant, although in LI, 25 the manifestation of Athena (reported in XLVIII, 41-42) is also connected with the incident. Again at LI, 25 Aristides remarks that Hermias died "almost, one might say, in place of me." Similarly in a dream it is specifically stated that Philumene ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς καὶ σῶμα ἀντὶ σώματος ἀντέδωκεν, LI, 24. But in this case Asclepius alone is involved.

---

[39] Cf. Behr, *op. cit.*, pp. 71 (n. 41), 97, 104, 150, 161. As I have indicated this exchange is not voluntary as in the legend of Alcestis or in the touching epitaphs of Pomptilla, *CE*/1551.

[40] For the drug (offered to the sun), cf. Plutarch *De Iside et Osiride* 372 D, 383 Eff. For Ἥλιος Σάραπις in Aristides, cf. note 10.

[41] See p. 19.

[42] Cf. L. Robert, *Études Anatoliennes* (1937), p. 218. The original is lost and only a mutilated copy is preserved, which Robert restored: .... καὶ Σαράπιδι Ἀριστείδης. Perhaps Ἀσκληπιῷ or Εἴσιδι preceded. There is, of course, no way of knowing when the inscription was erected. The year could as well be 148/149 A.D.

[43] Quoted on p. 14.

Both deaths were perceived as exchanges, but the earlier incident occurred when Aristides himself was near death and at the termination of the safety promised by Asclepius and Sarapis. Now Aristides does not claim to have been in any grave peril, and the death of the girl, with which Asclepius was closely concerned—we note also that the dream messenger was Asclepius' son, Telesphoros —has a prophylactic and prophetic meaning, σωτηρίαν ἐπαγγελλόμενα (LI, 24) like "the dream of the years," but without the participation of Sarapis. It is worth remembering that it is preceded by a dream concerning haruspicy, which is of an almost identical tenor, LI, 20.[44] In other words, the psychology of this dream is exactly opposite to that pertaining to Hermias. A substitution is revealed, but while the former exchange was made in a time of grave peril to Aristides, this death was merely a promise of new life. Sarapis is not absent because he could not grant such favors, but rather because the action concerns this world and not the next. It is, in its way, the triumph of the belief in this life over that of the life to come.

As Aristides conceived the matter, Asclepius was the giver and prolonger of life. There are repeated assertions couched in the tone of "I myself am one of those who, under the god's protection, have lived not twice but many, various lives . . ." (XXIII, 16). And this statement was made just after Philumene's death.[45] This view maintains itself throughout the remainder of Aristides' life, and we hear no more of the Egyptian gods. The seeds of their final rejection are already present in Aristides' unwillingness to believe in an after life. Whether the abandonment of the Egyptian cult was as complete as the silence implies is moot. However, the altered emphasis in the interpretation of the deaths of Hermias and Philumene points that way. Some unrecorded incident may have caused the final change in direction, something which happened between Aristides' stay at Cyzicus in summer 166 A.D. and Philumene's death in late December. But it may be nothing more than the growing unconscious urge to live. After Aristides had time to reflect upon his own confrontation with death during the plague, he may have been impelled to choose a god of this world over those who for him were gods of the next.

---

[44] Cf. Behr, *Studies in the Biography of Aelius Aristides* (see note 18 above) § 1.

---

[45] A list of similar statements can be found in Behr, *Aelius Aristides*, p. 160, n. 81.

LES RUSES DES COLOMBES

À propos de l'exposition de Sémiramis
(Diodore II, 4, 4-6)

PAUL-LOUIS VAN BERG
(Bruxelles)

Au faîte d'un texte

La distribution quantitative des blocs de texte fut un des soucis de Diodore de Sicile quand il rédigea son Histoire Universelle. Le découpage des trois premiers livres, les seuls que nous ayions examinés jusqu'à présent, dit un compilateur maniant poids et balances à longueur d'années. Des régularités se révèlent, tant au niveau des longueurs respectives des différents livres qu'à celui des grands thèmes qui occupent chacun d'eux, des chapitres et des paragraphes, montrant un souci constant de mesure, d'équilibre et de proportions. Nous traiterons ici brièvement quelques points permettant de mieux saisir dans son contexte formel le récit de l'exposition de Sémiramis.

Le second livre de la *Bibliotheca historica* comprend traditionnellement deux volets,

A. Histoire des empires assyrien et mède,
B. Histoire des autres peuples de l'Asie,

qui se partagent respectivement 60% et 40% de la longueur totale du texte, soit 2605,1 lignes imprimées complètes de l'édition Teubner, dont la ventilation s'effectue comme suit:

A. 1558,9 lignes, soit 59,84% du total.

B. 1046,2 lignes, soit 40,16% du total, l'imprécision par excès et défaut valant 0,16%, soit 4,168 lignes, différence négligeable pour un total couvrant approximativement 98 pages de l'édition utilisée. La table des chapitres du livre II peut être établie de la manière suivante:

		§§	lignes	%	
1.	Sommaire livre I. Règne de Ninos	1.1- 7.2	309,3	11,84%	± 60%
2.	Règne de Sémiramis	7.2-20.5	628,1	24,06%	
3.	Règnes de Ninyas à Sardanapale	21.1-27.3	302,2	11,90%	
4.	Les Chaldéens - Les Mèdes	28.1-34.7	319,3	12,20%	
5.	L'Inde	35.1-42.4	306,3	11,70%	± 40%
6.	Les Scythes et les Amazones	43.1-46.6	147,3	5,62%	
7a.	Les Hyperboréens	47.1-47.7	48,6—		
8.	L'Arabie	48.1-54.7	304,2···	···11,61%	
7b.	L'île d'Iambule	55.1-60.4	239,8—	→ 11,01%	

La coupure entre les quatre premiers chapitres et les quatre suivants s'autorise d'une différence de contenu. Tradition annalistique liée à l'organisation de l'État, prestige culturel auprès des successeurs, qualité des contacts entre ces derniers et l'Occident avaient permis que, dès le Ve siècle, les Assyriens et les Mèdes fissent l'objet d'un discours historique grec, si fallacieux soit-il, fondé sur l'événement et la chronologie. Contemporainement, d'autres sociétés avaient institutionnalisé différemment la mémoire historique. Elles demeurèrent pendant toute l'Antiquité des sociétés sans histoire, au moins en ce qui concerne les périodes les plus reculées. Il faut y ajouter des populations dont la description tient du mythe autant que de l'ethnographie.

Cette inégalité dans la portée de la documentation se traduit dans la division de l'histoire de l'Asie. Les empires assyrien et mède sont abordés dans leur développement historique. Les étapes de leur formation ou de leur destruction se suivent selon un ordre chronologique linéaire. La teinte dominante y est donnée par la geste des rois, tandis que les descriptions de microsociétés comme celle des Chaldéens ou de phénomènes naturels comme les sources de bitume en Babylonie apparaissent en tant qu'ornements du récit. Dans la seconde partie, la narration cède le pas à la description. L'«histoire» n'y a plus sa place, sinon par le biais de l'interprétation évhémérisante des mythes pratiquée par Diodore; des notions relatives à la nature, à l'ethnographie ou à la géographie économique font l'essentiel du propos. Cette division du livre est sous-tendue par la distribution quantitative du texte qui montre deux blocs dont les irrégularités internes se compensent l'une l'autre, de manière à partager le tout en 60% et 40% avec une précision presque absolue.

(NB: Une division quantitative analogue apparaît au livre III où l'*histoire* des Éthiopiens, des Ichthyophages, des Troglodytes et du Golfe Arabique occupe 60,66% de l'ensemble, tandis que celle de la Libye, des Amazones d'Afrique, des Atlantes et de Dionysos couvre les 39,34% restants, pour un total de 3285 lignes imprimées. On y retrouve aussi une distribution régulière des chapitres, dont il est inutile de donner ici le détail).

Ce premier survol quantitatif du livre II montre d'ores et déjà l'intérêt accordé par l'auteur au problème de la distribution des blocs de texte. Cet intérêt s'illustre encore dans les subdivisions mêmes des chapitres. Ainsi, l'examen du règne de Ninos (exception faite du sommaire du livre I) montre-t-il un découpage quantitatif extrêmement précis et élaboré, dans lequel notre récit d'exposition occupe une place très particulière.

Soit en trois parties et onze paragraphes la biographie de Ninos, premier roi d'Assyrie. Pour intuitif qu'il soit, le découpage proposé ci-dessous ne nous paraît pas faire de difficulté au niveau du fond. La partie centrale rapportant la vie de Sémiramis avant sa rencontre avec Ninos constitue un récit dans le récit, un emboitement entre les deux parties de la carrière de Ninos. Les limites en sont clairement marquées par l'auteur. Quant aux paragraphes, ils correspondent chacun à une séquence événementielle aussi aisément identifiable qu'une scène au théâtre. Les critères de différenciation sont tantôt l'action, tantôt les acteurs et-ou le cadre géographique.

1.1 Recrutement d'une armée et alliance avec les Arabes (§ 1.3-1.6)
1.2 Triple conquête de la Babylonie, de l'Arménie et de la Médie (1.7-1.10)
1.3 Liste des pays conquis ultérieurement (2.1-2.4)
1.4 Fondation de Ninive à l'occasion d'un arrêt forcé des opérations militaires (2.4-4.1)
2.1 Mythe de Dercéto et naissance de Sémiramis (4.2-4.3)
2.2 Exposée, Sémiramis est nourrie par des colombes puis recueillie par des bergers (4.4-4.6)
2.3 Onnès rencontre Sémiramis et l'épouse (5.1-5.2)
3.1 Ninos recrute une armée plus nombreuse (5.3-5.7)

3.2 Arrivée en Bactriane: les deux premiers combats en plaine (6.1-6.5)
3.3 Siège et prise de Bactres par Ninos avec l'aide de Sémiramis (6.6-6.8)
3.4 Mariage de Ninos et de Sémiramis, naissance de Ninyas et mort de Ninos (6.9-7.2)

Pour plus de précision, les données quantitatives consignées dans les tableaux suivants sont basées sur le décompte des lettres, dans le texte de l'édition Teubner. Une unité est attribuée à l'iota souscrit; les blancs, les esprits et les signes de ponctuation sont négligés.

I. Distribution du texte dans les trois parties de la vie de Ninos.

Parties	*Nbre. de lettres*	*Nbre. de lignes imprimées*	*Pourcentages*
1.1-4	4624	118	40,268%
2.1-3	2207	57	19,220%
3.1-4	4652	118,5	40,512%
Totaux	11483	293,5	100%

La précision de ce partage suffit à dénoncer une recherche intentionnelle au niveau de la disposition du texte dans l'espace alloué au premier chapitre, déduction faite du sommaire du livre I qui comprend 614 lettres et occupe 15,9 lignes imprimées. Les parties 1 et 3 peuvent être tenues pour égales, la différence de 28 lettres, soit 0,25% du total, étant négligeable. Mais il y a plus: au niveau du contenu, les paragraphes des parties 1 et 3 se laissent regrouper deux à deux. Le recrutement de la première armée (1.1) est directement lié à la triple conquête (1.2), tandis que la fondation de Ninive (1.4) s'explique par l'échec d'une première campagne en Bactriane (1.3). En (3.1) et (3.2) Ninos recrute une armée et mène seul les premiers combats, tandis que les deux épisodes suivants sont liés par l'intervention de Sémiramis (3.3) et (3.4). Soit pour l'ensemble du texte le schéma structurel suivant:

— — / — — // — — — // — — / — —

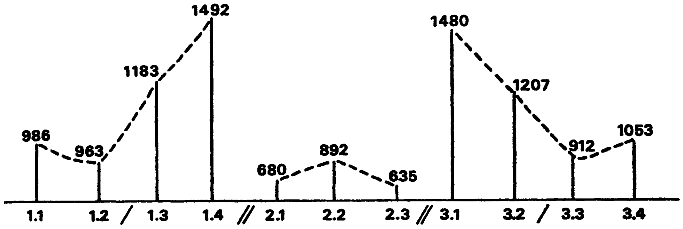
II. Distribution du texte par paragraphes, selon le schéma ci-dessus:

1.1	*1.2*	/	*1.3*	*1.4*	//	*2.1*	*2.2*	*2.3*	//	*3.1*	*3.2*	/	*3.3*	*3.4*
986	963		1183	1492		680	892	635		1480	1207		912	1053
1949			**2675**			2207				**2687**			*1965*	

Ce second tableau montre comment la distribution quantitative du texte supporte dans le détail le schéma structurel élaboré à partir du fond. En effet, les longueurs des paragraphes en 1 et 3 relèvent des mêmes ordres de grandeurs et sont disposés symétriquement par rapport au centre. Le regroupement des paragraphes deux à deux se voit également confirmé: si par exemple les longueurs de 1.1 et 3.4 ne se correspondent que très approximativement (986 lettres et 1053 lettres, soit une différence de 67 lettres), l'écart maximum des totaux par groupe de deux n'est plus que de 16 lettres, (1949 pour 1.1-2 contre 1965 pour 3.3-4). Ici encore un effet de symétrie concerté: soit $\frac{1949}{2675} = \frac{8}{11}$ tandis que $\frac{2687}{1965} = \frac{11}{8}$. Sans doute trouve-t-on une autre recherche d'ordonnance symétrique dans le découpage de la partie centrale dont les trois paragraphes se partagent respectivement 31, 40 et 29%.

Le décompte des lettres révèle donc aux trois niveaux d'articulation envisagés (parties, paragraphes et couples), une organisation quantitative superposable aux subdivisions du récit. Forme et contenu s'ordonnent selon une même architecture des masses. Traduites graphiquement, les données du tableau II font apparaître les deux parties de la vie de Ninos comme les deux versants d'un toit. Les paragraphes les plus longs constituent le sommet d'un angle dont les deux côtés ont été écartés l'un de l'autre pour enchâsser dans la faille le récit de la jeunesse de Sémiramis. Les trois éléments de celui-ci offrent également une disposition angulaire, comme si c'était le faîtage effondré de l'ensemble.

Voici donc les colombes qui nourriront Sémiramis se posant au sommet du texte qui est aussi son centre mathématique. Centre du texte, milieu du temps de lecture et peut-être du même coup, une emphase particulière mise sur ce récit d'exposition dont la longueur fut calculée en fonction de la position qu'il occupe. Effet de hasard? Certainement pas: la mesure est partout. De plus, les colombes qui apparaissent au premier moment de la vie de Séminaris reviendront à celui de sa mort, à la fin du chapitre suivant. Est-ce là tout? Ou bien y a-t-il quelque autre relation entre cette singularité de la distribution quantitative du texte et la portée de l'épisode dans l'ensemble du récit?



Un temps et un autre

Pour cette exploration, une première filière: le temps de lecture. La notion appelle son corrélatif: le temps de l'histoire, le temps vécu par les acteurs. En ce centre donc, le premier épisode de la vie de Sémiramis. Au sommet écartelé de l'autre récit, l'ouverture de la dernière campagne de Ninos: 1.4 (= Diod. 2, 4, 1) *Ensuite, après cette fondation-là* (sc. de Ninive), *Ninos dirigea une expédition contre la Bactriane, où il épousa Sémiramis, la plus célèbre de toutes les femmes sur lesquelles des informations nous sont parvenues. Il nous faut raconter à son sujet comment d'une fortune modeste elle parvint à un aussi grand renom: . . .*

L'histoire de l'enfance de Sémiramis constitue un retour en arrière. L'exposition et la seconde campagne de Bactriane, presque conjoints dans le texte, sont deux événements décalés dans le temps. On notera cependant qu'ils sont tous deux décisifs pour les protagonistes et qu'ils sont pris à des moments inverses dans la vie de chacun.

Sémiramis, fruit d'une union abominable, exposée par sa mère en de rocheuses solitudes (Diod. 2, 4, 3), voit son existence en péril, abandonnée au bon plaisir des dieux et des hommes. L'heureuse issue de cette période d'exposition serait le présage et, dans la mentalité antique, la garantie du destin exceptionnel, en l'occurrence royal, de l'enfant. Ninos qui a déjà échoué lors d'une tentative précédente (Diod. 2, 2, 4), mène en fin de carrière un nouvel assaut contre la Bactriane. Après deux victoires en rase campagne, le siège se poursuit vainement devant la citadelle de Bactres, bien que le vieux roi ait mobilisé une armée plus puissante qu'autrefois. Un échec serait non seulement un manque à gagner en pouvoir, en territoire et en or, mais signifierait pour lui l'impossibilité d'asseoir définitivement son empire en Asie. De plus, il manquerait ainsi l'exploit majeur couronnant la série de ses hauts faits d'armes. Périodes de crise, de risque, de mise en question dont l'enjeu — survie de l'une et victoire de l'autre — est lourd de conséquences. Chacun des héros voit mis en balance le déni et l'affirmation de sa qualification pour la royauté. Selon le côté duquel pencheront les fléaux, seront confirmées ou non les oeuvres d'une vie passée et d'une autre à venir.

Technique et tactique: un manteau et un vol

Ces périodes liminales, emboîtées dans le texte en son milieu, ne se caractérisent pas seulement par une inversion des moments dans le temps vécu des acteurs et par une équivalence de leur signification pour ceux-ci. Face aux obstacles auxquels la destinée les confronte, Ninos au summum de sa puissance et Sémiramis plus démunie qu'on puisse jamais l'être se retrouvent dans des situations analogues et ne verront les événements tourner à leur avantage que par l'intervention d'un adjuvant qui compensera leurs déficiences.

a) Sémiramis et les colombes (Diod. 2.4 , 4-5)

Près de l'endroit où l'enfant fut exposé nichait une foule de colombes. Le nourrisson est maintenu en vie par celles-ci d'une façon merveilleuse (παραδόξως) *et divine* (δαιμονίως). *Les unes en effet entourant de leurs ailes le corps du nouveau-né le réchauffent de tous côtés, tandis que les autres, chaque fois qu'elles voyaient les bouviers et les autres pasteurs s'éloigner des étables toutes proches, apportant du lait dans leur bec,* *le nourrissent en versant celui-ci entre ses lèvres. Lorsqu'âgé d'un an le petit enfant a besoin d'une nourriture plus solide, c'est en enlevant aux fromages des becquées que les colombes lui procurent la nourriture suffisante. A leur retour, les bergers voyant leurs fromages rongés de partout s'étonnent de cette opération extraordinaire. En ayant appris la cause par une observation attentive, ils découvrent le bébé, d'une insigne beauté.*

Les colombes se partagent deux types d'opérations qui concourent à la survie de Sémiramis: réchauffement et alimentation. Pour des colombes, ce comportement est paradoxal, incroyable, extraordinaire, merveilleux: autant de manières de traduire παραδόξως.

Mais en quoi ce comportement est-il paradoxal? Il ne l'est pas seulement parce que des animaux substituent ou ajoutent un enfant humain à leurs propres rejetons. Il faut en effet distinguer le rôle joué ici par les colombes de celui que tiennent d'autres animaux dans d'autres récits d'exposition. Ainsi la louve qui nourrit Romulus et Rémus ne nous entraîne-t-elle pas hors de la nature sauvage. Quand elle découvre les nouveaux-nés, elle se contente d'utiliser des talents maternels qui lui sont propres et de leur tendre une mamelle complaisante et prête à l'usage. L'ensemble des opérations menées à bien par les colombes s'avère de loin plus complexe. Le problème technique de la chaleur demandait une résolution collective qui n'est pas dans leurs moeurs. Ovipares, elles s'entendent soudain à élever un mammifère terrestre, à l'allaiter, à le sevrer au bout du temps convenable; la manière dont elles se procurent la nourriture n'est pas moins surprenante. Pour s'emparer de celle-ci au profit de l'enfant, les colombes doivent ruser avec ses propriétaires, observer et attendre que les bergers soient absents de l'étable. Passer une frontière pour ramener les biens qui se trouvent de l'autre côté n'est pas une activité sans danger ni à la portée de n'importe qui. Seule une faille du système défensif en fournit l'occasion et c'est cette faille que les colombes aperçoivent et exploitent. Il y faut un jugement avisé, critique, pour saisir l'occasion. Si le comportement des colombes est paradoxal, c'est par une série de tactiques, de ruses intelligentes et adaptées à la situation, auxquelles nul ne se serait attendu. Quand les bergers voient l'état de leurs fromages, ils s'émerveillent de cette chose incroyable (θαυμάσαι τὸ παράδοξον), ce paradoxe, cette chose sur laquelle on ne peut se faire une opinion. Le mot relaie le παραδόξως du début. La notion encadre ainsi toute l'activité des colombes. Sont paradoxaux tant elles-mêmes que les effets qu'elles produisent.

b) Ninos et Sémiramis au siège de Bactres (Diod. 2, 6, 5-8)

Comme le siège traînait en longueur, le mari de Sémiramis qui était amoureux de sa femme et faisait campagne avec le roi envoya chercher celle-ci. Douée d'une intelligence prompte, d'audace et des autres qualités qui concourent à la célébrité, elle saisit l'occasion de montrer sa propre vertu.

D'abord donc, ayant à voyager pendant de nombreux jours, elle mit au point une robe qui rend impossible qu'on reconnaisse si celui qui en est vêtu est homme ou femme. Celle-ci lui était d'un usage commode et pour protéger la couleur de son corps dans les voyages sous les ardeurs du soleil et parce que, étant souple et ample elle lui permettait de faire ce qu'elle voulait. Et, dans l'ensemble il y avait sur celle-ci une telle grâce que plus tard, quand les Mèdes se furent rendus maîtres de l'Asie, ils portèrent la robe de Sémiramis et après cela pareillement les Perses.

Parvenue en Bactriane et ayant reconnu l'état du siège, elle vit que les attaques se faisaient dans les plaines et aux endroits aisément accessibles, mais que personne n'attaquait l'acropole à cause de la fermeté de sa position et que ceux de l'intérieur en avaient abandonné les postes de garde pour venir au secours de ceux qui couraient des dangers sur les murs d'en-bas. C'est pourquoi, emmenant avec elle ceux des soldats qui étaient entraînés à l'escalade, elle monte avec ceux-ci à travers un escarpement abrupt et difficile, s'empare d'une partie de l'acropole et donne un signal à ceux qui assiégeaient la muraille en plaine. Ceux de l'intérieur, frappés de stupeur par la prise de la partie supérieure abandonnèrent les murs et désespérèrent du salut.

Arrêté devant les murailles de Bactres, Ninos ne doit la victoire qu'à l'intervention inopinée de Sémiramis. Au début du récit, il avait été présenté comme une nature guerrière (φύσει πολεμικός), jalouse de grandes actions (ζηλωτὴς τῆς ἀρετῆς. . . μεγάλας πράξεις ἐπετελέσατο), endurante à la souffrance et aux dangers de la guerre, (Diod. 2, 1, 4).

Chaque nouvelle campagne lui permettait des démonstrations de force croissantes et ses hommes se recrutaient à partir d'un territoire toujours plus étendu. De fait, Ninos n'est que force et grandeur à l'état brut. Même dans la construction de Ninive, la seule chose qui lui importait, c'était qu'elle fût *la plus grande de toutes les villes qui existaient alors dans l'ensemble du monde habité et que pas même un autre dans la postérité s'il lui en venait le dessein ne la surpassât facilement.* (Diod. 2, 3, 1). En prévision de la seconde campagne de Bactriane, il a rassemblé des troupes plus nombreuses que jamais. Il est hélas des cas où la force ne peut rien (Diod. 2, 6, 4) si elle n'est secondée par une prompte intelligence.

Or cette intelligence que Ninos ne paraît pas posséder est une des qualités propres à Sémiramis. Recueillie et élevée par les bergers, un jour, alors qu'elle était déjà en âge de se marier, elle rencontre Onnès, premier du conseil royal et gouverneur de toute la Syrie. Séduit par la beauté de la jeune fille, il la demande en mariage, l'épouse et: *comme Sémiramis possédait aussi les autres qualités qui accompagnent le plaisir des yeux, il advint qu'elle asservit complètement son mari et que, ne faisant rien sans son avis, il réussissait en tout.* (Diod. 2, 5, 1-2). Au moment où Onnès qui se languit au siège de Bactres envoie chercher son épouse, le texte renchérit sur le thème: *Douée d'une intelligence prompte* (σύνεσις), *d'audace* (τόλμα) *et des autres qualités qui concourent à la célébrité* (ἐπιφάνεια), *elle saisit l'occasion* (καιρός) *de montrer sa propre vertu* (ἀρετή) (Diod. 2, 6, 5). Une fois la ville investie, c'est devant cette vertu que Ninos s'incline: *La ville ayant été prise de cette manière, le roi admirant la vertu de la femme l'honora d'abord de présents magnifiques. Mais après cela, pris d'amour à cause de la beauté physique du personnage...* (Diod. 2, 6, 9).

Désignée plus haut par une périphrase, l'intelligence se voit ici dénotée d'un terme unique: *Súnesis*, σύνεσις, au dictionnaire «faculté de compréhension rapide, sagacité». Le verbe συνίημι dont il est dérivé constitue sa seule famille lexicale. Dès les emplois les plus anciens, chez Homère, Hésiode ou les Tragiques, le champ sémantique du couple verbe et substantif s'étend dans deux directions.

D'une part, les mots désignent le mouvement de deux choses, de deux êtres l'un vers l'autre, la rencontre, comme celle de deux fleuves qui confluent en un endroit donné, ou bien la mise en présence de deux personnages, de deux groupes pour la lutte ou l'accord. De l'autre, ils couvrent le territoire où s'articulent l'audition, la constatation et la compréhension rapide, soit un champ qui va de l'entendre à l'entendement, dans un déploiement analogue à celui du verbe voir que nous utilisons en français pour parler de la perception oculaire, «je vois cela», de la constatation, «je vois que tout va bien», de la compréhension, «je vois ce que vous voulez dire», et de son débouché sur l'action, «je vois ce qu'il y a lieu de faire». D'une direction à l'autre, on passe du rapprochement physique au rapprochement par la pensée, la *com-préhension*, la connexion qui articule des éléments discrets dans un premier temps et renouvelle les conditions de l'action. A ce point, le champ sémantique de la *súnesis* recoupe celui de la *mètis*, terme plus usité qui désigne le même genre d'intelligence pratique mais dont l'étymologie (cf. skr. *mimati*, mesurer) renvoie à la capacité d'évaluation plutôt qu'à l'opération intellectuelle qui fonde celle-ci. Dans ce dernier sens, la *súnesis* et la *mètis* si bellement étudiée par Detienne et Vernant, peuvent se substituer l'une à l'autre pour désigner le savoir faire, le créer l'illusion, les capacités de ruse et de tromperie qui caractérisent à travers toute l'antiquité les formes non-théorisées de l'intelligence.

L'association de l'intelligence (σύνεσις) et de l'audace (τόλμα) attribuée par le texte à Sémiramis apparaît déjà chez Pindare comme un couple de qualités dont l'étroite interaction est nécessaire à l'accomplissement de l'exploit (*Schol. Nem.* 7.87 = Pind. *F* 231): «Pindare associe généralement l'audace à l'intelligence: *l'audace ardente et l'intelligence prévoyante le sauvèrent.* L'intelligence en examinant à l'avance comment il se tirera d'affaire, l'audace étant l'entreprise.»

La σύνεσις est une faculté de prévoir, de trouver son chemin, une voie par où se tirer d'embarras: intelligence pratique et instantanée qui s'adapte à la situation du moment. Une fois que l'intelligence en a reconnu les conditions, l'action peut démarrer sous l'impulsion de l'audace. L'audace elle-même est seconde par rapport à la *súnesis*: «Et pour ce qui est de l'audace, l'intelligence, à chances égales, la suscite avec plus de sécurité en l'appuyant sur un sentiment de supériorité; elle se fie peu à l'espérance, dont la force intervient quand les moyens font défaut; elle préfère, en se fondant sur les circonstances, se fier à la réflexion, dont le pronostic est plus solide.» (Thuc. 2, 62, 5). Prudente, s'assurant de l'avenir en jugeant d'après les circonstances, la σύνεσις de Thémistocle préside à son action politique: «Par son intelligence propre, à laquelle l'étude n'avait ni préparé les voies ni rien ajouté, il excellait à la fois pour se faire, dans les problèmes immédiats, l'avis le meilleur grâce à la réflexion la plus brève et, relativement à l'avenir, la plus juste idée sur les perspectives les plus étendues. Une affaire était-elle entre ses mains, il savait aussi l'exposer; n'en avait-il pas l'expérience, il n'en portait pas moins un jugement valable; enfin, les avantages ou les inconvénients pouvaient être encore indistincts: il savait au mieux les prévoir.» (Thuc. 1, 38, 3).

Comme la *mètis* dont elle est ici l'équivalent, la *súnesis* peut se mettre au service de la tromperie. Dans la guerre civile, le citoyen corrompu «... considérait à la fois la sécurité et les lauriers que son intelligence lui valait de surcroît s'il triomphait par la ruse.» (Thuc. 3, 82, 7). Cette *súnesis* de l'homme politique, qui se caractérise par un savoir faire immédiat qui ne dédaigne pas la ruse désigne aussi, comme la *mètis*, l'intelligence technique qui préside aux oeuvres des artisans et des artistes. Aristote parlant des musiciens dit: «ceux qui ont cette σύνεσις-là...» (*Pol.* 1342 b8).

L'intelligence, l'audace et d'autres qualités encore tendent ensemble à la célébrité (ἐπιφάνεια), c'est-à-dire à la possession de la réputation, de la gloire, de la *dóxa*. Comme la *súnesis* et la *tólma*, l'*épiphάneia* a des connotations de soudaineté, d'inattendu, de sensation, d'irruption brusque dans la lumière et l'histoire. L'épiphanie est l'apparition brillante et éclatante, la gloire envisagée au moment où elle se manifeste, en un point du temps, au moment favorable, l'occasion, le καιρός qu'il faut saisir pour montrer sa vertu (ἀρετή) sans s'abîmer en de longues réflexions. Pour Sémiramis, ce *kairós* se présente deux fois consécutivement, au départ de Ninive d'abord, puis lors de son arrivée à Bactres; dans le domaine de la technique et de l'action, successivement.

Au moment de se rendre à l'appel de son mari, Sémiramis invente à son usage un vêtement adapté aux circonstances par la combinaison de multiples variables: ambiguïté sexuelle, protection contre les ardeurs du soleil, aisance des mouvements, éclat séducteur (χάρις). Sans s'arrêter au détail du tissage, de la coupe ou du drapé, le texte insiste sur cette conjugaison exceptionnelle de qualités qui illustre la *súnesis* de l'héroïne et fait de l'habit un produit sans précédent de l'intelligence technicienne. En effet, celui-ci ne se laisse pas réduire aux seules fonctions usuelles de protection et de commodité. Dans cette organisation nouvelle du matériau entrent aussi la part de ruse et de séduction qui, au moins depuis l'époque archaïque, caractérisent aux yeux des Grecs les grandes réussites artisanales et artistiques. Ruse ou tromperie dans l'androgynie du vêtement qui rendant les contraires indiscernables, empêche de connaître la vérité et repousse loin de Sémiramis les inconvénients liés à sa condition féminine. Attraction au contraire dans la *chάris*, cette séduction effet de l'art, elle aussi puissance de mensonge et d'illusion, résidant sans doute (si le champ sémantique de χάρις est ici faible) dans la mobilité et le chatoiement de l'étoffe colorée qui bouge et miroite à l'imitation de la matière vivante. *Chάris* qui fait entrer l'objet dans l'histoire comme paradigme du vêtement rationnel des Mèdes et des Perses, qui transforme une singularité en un signe culturel par lequel se reconnaîtra plus tard une nation entière. Tromperie et séduction, rejet et attraction se complétant pour donner à cette *stolè* un statut de perfection technique au sens le plus plein du terme. (cf. Frontisi-Ducroux, *Dédale*, pp. 72-73). Lorsque soudain l'occasion se présente, Sémiramis prévoyant les difficultés et les risques d'un grand voyage leur donne aussitôt la réponse optimale, tenant compte simultanément de tous les aspects de la question.

A Bactres, c'est le second *kairós* et le second champ où sa *súnesis* trouvera à s'exprimer. A peine débarquée, elle examine de près l'état des opérations militaires et s'aperçoit que les gardes de l'acropole ont quitté leur poste pour prêter main forte à ceux d'en-bas. Sa qualité de femme et son inexpérience de la guerre ne l'empêchent pas de saisir l'occasion. La promptitude de son intelligence lui fait concevoir une ruse tactique que son audace met immédiatement à exécution. A la tête d'une troupe entraînée à la montagne, elle s'empare d'une partie de l'acropole, prenant ainsi les assiégés d'en-haut et à revers, ce qui leur fait perdre tout espoir. Démarche dans laquelle elle surpasse Ninos qui se contentait de donner l'assaut en plaine, selon sa stratégie habituelle qui devant l'obstacle se contente d'accroître le nombre des troupes. Mouvement linéaire, rectiligne, en force, en regard duquel le mouvement en finesse de Sémiramis qui contourne l'obstacle, s'élève pour prendre un potentiel dont les effets se feront sentir en bas, peut être défini comme oblique, ou mieux *obliquus*, c'est-à-dire hélicoïdal. Ce qui force l'admiration de Ninos, c'est cette ruse tactique qui déjoue les rapports de force brutale et qui fait s'ouvrir la ville pour qu'il puisse s'y emparer du trésor et du pouvoir. L'exploit vaudra à Sémiramis un nouveau mariage et la royauté.

Du manteau de plumes improvisé par les colombes au vêtement conçu *ad hoc* par Sémiramis, du vol du lait et du fromage à la prise de Bactres, la même *súnesis* est à l'œuvre dans ses deux aspects technique et tactique. Un groupe de colombes réchauffaient l'enfant de leurs ailes assemblées, lui faisant ainsi un vêtement primitif et sauvage. Assemblage aussi pour les Hellènes que l'art du tisserand qui superpose et entrecroise les fils du tissu. Aux deux moments, avec des détails différents, la même application de l'intelligence technicienne dans la lutte contre les éléments. Pendant ce temps, l'autre groupe, mobile, prenait son vol et ramenait dans ses multiples becs le lait volé en l'absence des bergers, démarche oblique, analogue à celle que mit en œuvre Sémiramis à Bactres. La même intelligence deux fois dans la tactique qui fait circuler les biens et les hommes et modifie les rapports de force entre les parties en présence. D'un récit à l'autre, à la similarité des opérations mentales se superpose l'analogie du matériau: vêtement de plumes — vêtement tissé, absence de bergers — absence de gardes. D'une manière incroyable et divine, l'intelligence pour une fois est du côté des oiseaux et c'est la même qui ouvre à Sémiramis l'accès à la royauté. Dans le récit d'exposition, le comportement des colombes est paradigmatique par rapport à celui de la jeune femme lors de la seconde campagne de Bactriane.

Du même coup, le rapprochement des deux récits découvert par hasard en suivant le double fil du temps se complète et fait sens. Peu après la naissance de Sémiramis, peu avant la mort de Ninos, c'est la même histoire qui est racontée, la même intrigue, moyennant des décalages et des inversions. A la position de départ, par exemple, Sémiramis, fille d'une déesse et d'un sacrificateur, nourrisson abandonné, fragile, passif, immobile, démuni; dans son éventuelle survie, la promesse d'un destin royal. A la place correspondante dans le second récit, Ninos, sans indication de naissance, vieillard à la tête d'une immense armée, fort, actif et mobile, au tempérament militaire et brutal. Impuissant devant la muraille de Bactres, réduit à l'immobilité. De sa victoire dépend la reconnaissance définitive de sa puissance, sa qualification pour le commandement impérial. En situation inverse dans le temps et l'état, les deux protagonistes sont arrêtés au même point. L'action se débloque par l'intervention inopinée des adjuvants: décalage dans le temps mais homologie des comportements. Les colombes, oiseaux sauvages, dotées d'une intelligence technique et tactique assurent la survie de Sémiramis. Cela leur vaudra la divinisation. Au deuxième acte, Sémiramis a vingt ans. Belle jeune femme douée du même type d'intelligence, elle gagne la partie pour Ninos. Elle sera divinisée à la fin de sa vie. Les colombes fonctionnent à l'égard de Sémiramis comme celle-ci envers Ninos. L'animal est à la petite fille comme la femme est à l'homme. Les oiseaux sont sacrés, la femme aussi. Nous le verrons encore. Sémiramis survit et son destin s'accomplira. Ninos vainqueur s'empare du trésor de Bactres, en organise le gouvernement et épouse Sémiramis qu'il associe à la couronne. Les deux intrigues ne sont pas seulement homologues et décalées dans le temps: la seconde est l'accomplissement des promesses de la première.

Espaces: clôtures et connexions

Les débrouillardises des colombes pour réchauffer et nourrir l'enfant, l'intelligence mise en œuvre dans la confection du vêtement ou la prise de Bactres ne se laissent pas décrire exhaustivement par la mise au jour des rouages de l'action. Une action se déroule sur une scène et la scène y participe. L'action s'inscrit dans l'espace et le type d'espace qu'elle découpe fait partie de sa spécificité. Ainsi Platon (*Pol.* 279 à 280e) peut-il rapprocher l'art du tisserand et celui de l'architecte par leur appartenance commune à l'art de clôturer. Définition spatiale qui complète la liaison qu'établit la *mètis* ou la *súnesis* entre deux techniques d'assemblage de matériaux. Le manteau de plumes et la robe inventée par Sémiramis dans leur fonction de clôture et d'abri, se laissent envisager comme détermination, définition d'un espace, celui du dedans par opposition à celui du dehors, au même titre que la construction d'une maison, des murailles entourant une ville.

Second versant, la ruse tactique ou la connexion d'espaces d'abord séparés, limités l'un par l'autre comme le désert et l'espace habité de l'étable, le sol où repose l'enfant et le ciel où volent les colombes. En dedans et en dehors des murs de Bactres où s'affrontent les deux rois Ninos et Oxyarte, la séparation et la complémentarité de la plaine et des hauteurs rocheuses de l'acropole. Ou bien encore, transversalement au récit, Ascalon et Bactres, l'Occident et l'Orient, le milieu pastoral et le milieu royal aux deux extrémités de l'échelle sociale. Les oiseaux et la femme ont pour rôle la médiation entre ces espaces. Ils en brisent les limites, en font éclater les définitions, les fermetures, découvrent ou ouvrent des voies, des canaux qui les articulent entre eux, rendent possible le passage, la circulation de l'un à l'autre. Ce qui revient à dire la double activité des colombes comme paradigme des deux opérations fondatrices de la culture, dans quelque plan que ce soit: division de la société en classes, organisation géographique d'une société, élaboration d'un savoir quelconque, se laissent décrire en termes de délimitations et de connexions de groupes, d'espaces ou de définitions. D'un plan à l'autre, c'est toujours la même double opération qui est reproduite, celle de la *súnesis*. Mais notre texte ne voit pas les choses dans une perspective aussi large, bien que toute la carrière de Sémiramis subséquente à la mort de Ninos soit marquée par cette activité de l'intelligence qui détermine et connecte des espaces dans le temps et sa projection spatiale, dans le champ social ou dans le champ géographique, dans l'horizontalité comme dans la verticalité. Montesquieu s'étonnait déjà de cette activité, mais prenait la partie pour le tout en l'attribuant à «un certain goût des premiers hommes pour le merveilleux et un caractère de singularité dans l'esprit des princes qui leur faisait toujours rechercher une espèce d'éternité dans leurs entreprises. . . . Si Sémiramis va parcourir l'Asie, c'est pour faire des changements continuels dans la nature du terrain, aplanir des montagnes et en former d'autres dans des lieux pléniers, carrer des rochers de dix-sept stades de haut, et faire une élévation avec les bagages de son armée pour y monter». Les travaux que Montesquieu s'expliquait par le désir d'éternité du souverain reflété dans la mémoire de primitifs émerveillés, s'enracinent dans la rationnalité bien loin de cette explication psychologique. Si l'effet d'émerveillement est toujours présent, il n'en demeure pas moins une retombée secondaire d'une œuvre qui s'accomplit au point d'insertion de la *súnesis* dans la combinatoire fonctionnelle qui répartit les tâches des trois premiers souverains lors de la mise sur pieds de l'empire assyrien. Soit, dans une première approximation encore très grossière: conquête militaire du territoire par Ninos, grands travaux sous le règne de Sémiramis et activité essentiellement administrative de Ninyas qui veille au maintien de l'ordre. (Après Métis, Thémis). Toute cette intelligence déployée dans le récit de la fondation de Babylone (Diod. 2, 7, 2-2, 9, 4):

Sémiramis, nature ambitieuse et jalouse de surpasser la gloire de celui qui avait détenu la royauté avant elle, entreprit de fonder une ville en Babylonie. Rassemblant de partout les architectes et les ouvriers, préparant le reste des fournitures nécessaires, elle réunit pour mener à terme les travaux deux millions d'hommes en provenance de tout le royaume.

Laissant le fleuve Euphrate au milieu, elle entoura la ville d'un mur de 360 stades, parsemé de hautes tours proches l'une de l'autre, à ce que dit Ctésias de Cnide. Selon ce que Clitarque et certains de ceux qui plus tard passèrent en Asie avec Alexandre écrivirent, il avait 365 stades. Et ils ajoutent que le projet était de lui donner pour fondement le même nombre de stades que celui des jours qui constituent l'année.

Assujettissant des briques cuites avec de l'asphalte, elle construisit un mur de 50 orgyies de haut à ce que dit Ctésias de Cnide, tandis que quelques uns des écrivains plus récents écrivirent qu'il avait cinquante coudées. Quant à la largeur, elle surpassait ce qu'il faut pour deux chars attelés. Le nombre de tours était de deux cent cinquante, d'une *hauteur et d'une largeur proportionnées à l'ampleur de la construction du mur. Il ne faut pas s'étonner de ce qu'elle construisit peu de tours pour un périmètre d'une telle dimension. En effet, une grande partie de la ville est entourée de marécages aussi ne lui parut-il pas bon d'installer des tours à cet endroit, la nature des marécages fournissant une fortification suffisante. Entre les habitations et les murailles, on avait laissé partout une voie large de deux plèthres.*

Pour en hâter l'édification, elle distribua un stade à chacun de ses amis, lui donnant le matériel suffisant à cette fin, avec l'ordre d'achever les travaux dans l'espace d'une année. Comme ceux-ci mettaient beaucoup de zèle à l'accomplissement de leur tâche, elle en conçut de la jalousie et construisit elle-même à l'endroit le plus étroit du fleuve un pont long de cinq stades, posant ingénieusement au fond les piles, qui furent espacées l'une de l'autre de 12 pieds. Elle passa à travers les pierres assemblées des tenons de fer et remplit leurs jointures en y versant du plomb. Au devant des piles, du côté recevant le courant, elle fit des angles offrant une surface convexe qui écartaient l'eau et rattrapaient progressivement la largeur de la pile, en sorte que les sommets des angles coupassent la descente du courant et que d'autre part les surfaces courbes augmentassent la résistance de la pile et adoucissent l'impétuosité du fleuve. Le pont donc, couvert de poutres de cèdre et de cyprès et aussi d'immenses troncs de palmier-dattier avait 30 pieds et semblait par son ingéniosité (φιλοτεχνία) *ne le céder à aucun des travaux de Sémiramis.*

De chaque côté du fleuve elle construisit un quai magnifique dont la largeur approchait celle des murailles, sur une longueur de 160 stades.

Elle construisit aussi une double résidence royale, au bord même du fleuve, de chaque côté du pont. De là, elle pouvait à la fois observer toute la ville et détenir comme les clefs des deux parties les plus importantes de la ville. L'Euphrate coulant au milieu de Babylone et descendant vers le Sud, l'un des palais regardait le Levant, l'autre le Couchant. L'un et l'autre avaient été bâtis à grands frais. Dans la partie située vers l'Occident, elle fit une première enceinte de 60 stades, fortifiée de murs élevés et magnifiques en brique cuite. A l'extérieur de celle-ci elle en construisit une autre, plus fermée, sur les briques crues de laquelle étaient représentés des bêtes sauvages de toutes sortes à l'imitation de la réalité par l'art des coloris. Cette enceinte avait 40 stades de long, sur *trois cents briques de large et sa hauteur, à ce que dit Ctésias était de cinquante orgyies. La hauteur des tours était de soixante-dix orgyies. Elle construisit encore une troisième enceinte, plus intérieure, entourant l'acropole, dont le périmètre était de 20 stades; la hauteur et l'épaisseur de la construction surpassaient la disposition du mur intermédiaire. Il y avait sur les tours et les murs des animaux de toutes sortes exécutés artistiquement du point de vue des coloris et de l'imitation des formes. Le tout consistait en une chasse pleine d'animaux sauvages divers et dont les dimensions dépassaient quarante coudées. Parmi ceux-ci même Sémiramis était représentée, à cheval, lançant le javelot sur une panthère et près d'elle Ninos son mari frappant un lion de la lance qu'il tenait à la main. Elle y placa de triples portes que commandaient de doubles.? . s'ouvrant par une machine. Ce palais royal donc, par la taille et les ornements, l'emportait de beaucoup sur celui qui se trouvait de l'autre côté du fleuve.*

Celui-là en effet avait un mur périphérique de 30 stades en brique cuite. Au lieu de l'ingénieux décor animalier s'y trouvaient les statues de bronze de Ninos et de Sémiramis, et des gouverneurs de provinces et encore de Zeus, que les Babyloniens appellent Bélos. Il y avait aussi des combats et des chasses de toutes sortes, composant pour les spectateurs un divertissement aux couleurs de la vie.

Après cela, ayant choisi le lieu le plus bas de Babylonie, elle fit un réservoir carré dont chaque côté avait trois cents stades, construit en briques cuites et en asphalte, d'une profondeur de trente cinq pieds. Elle détourna le fleuve dans celui-ci et construisit une galerie allant du palais d'un côté à celui de l'autre. Ayant établi les voûtes en briques cuites, elle les enduisit de part et d'autre d'asphalte bouillie, jusqu'au moment où l'épaisseur de l'enduit atteignit quarante coudées.

Les parois de la galerie avaient une épaisseur de 20 briques, la hauteur (la voûte exceptée) était de 12 pieds et sa largeur de 15 pieds. Celle-ci ayant été construite en 7 jours, elle remit le fleuve dans son cours précédent, en sorte que le flot étant porté au-dessus de la galerie, Sémiramis pouvait passer du palais royal d'un côté à celui de l'autre sans traverser le fleuve. Elle plaça aussi de chaque côté de la galerie des portes de bronze qui subsistèrent jusqu'à la royauté des Perses.

Après cela, elle construisit au milieu de la ville un temple de Zeus que les Babyloniens appellent comme nous l'avons dit Bélos. Or, les avis *des auteurs diffèrent à son propos et la construction s'étant écroulée par l'effet du temps, il n'est pas possible de la décrire avec précision. On reconnaît qu'il était extraordinairement élevé et que les Chaldéens y ont fait les observations des astres, les couchers et les levers étant observables précisément grâce à la hauteur de la construction. Tout le bâtiment fut exécuté avec un art magnifique en asphalte et en brique. Au sommet de la montée elle installa des statues d'or travaillées au marteau de Zeus, d'Héra et de Rhéa. De celles-ci, celle de Zeus était debout et en position de marche; elle était haute de quarante pieds et pesait mille talents babyloniens. Celle de Rhéa, assise sur un char, pesait le même poids d'or que la précédente. Sur ses genoux se tenaient deux lions et tout près, d'énormes serpents d'argent qui pesaient chacun trente talents. La statue d'Héra était debout. Elle pesait huit cents talents et de la main droite tenait un serpent par la tête, de la gauche un sceptre orné de pierres précieuses. A tous ceci s'ajoutait une table commune en or massif, d'un poids de cinq cents talents. Sur la table, il y avait deux vases à boire pesant trente talents, ainsi que des brûle-parfums égaux en nombre qui pesaient chacun trois cents talents. Il s'y trouvait aussi trois cratères d'or: celui de Zeus pesait mille deux cents talents babyloniens, les autres six cents chacun...*

Sémiramis fonda aussi d'autres villes le long du fleuve Euphrate et du Tigre, dans lesquelles elle construisit des comptoirs pour ceux qui transportent des marchandises de Médie et de Parétacène et de tout le pays environnant... Comme ces fleuves sont considérables et traversent de nombreuses contrées, ils fournissent beaucoup de ressources à ceux qui pratiquent le commerce fluvial. C'est aussi pourquoi il se fait que les sites riverains du fleuve sont remplis de comptoirs prospères et qui contribuent grandement à la splendeur de Babylone.

Quant à Sémiramis, elle fit extraire des montagnes d'Arménie une pierre longue de de cent trente pieds, large et épaisse de vingt-cinq. Elle la descendit jusqu'au fleuve à l'aide de beaucoup d'attelages de mulets et de bœufs et la chargea sur un radeau, la transporta sur celui-ci, par le flot, jusqu'à Babylone. Elle le dressa dans la rue la plus remarquable, spectacle merveilleux pour les passants. D'aucuns à cause de sa forme la nomment obélisque. Elle est comptée au nombre des sept travaux.

Súnesis

Dans la construction de Babylone, la technique architecturale ou artistique est omniprésente, voire l'assemblage et la disposition du matériau. Briques cuites liées d'asphalte du mur d'enceinte, des enceintes extérieures du double palais, de la maçonnerie du réservoir, de celle du temple édifié avec art (οἰκοδομία πεφιλοτεχνημένη), asphalte bouilli enduisant les voûtes de la galerie. Pierres du pont assemblées par des tenons de fer et liées au plomb, piles ingénieusement (φιλοτέχνως) posées au fond. Au tablier, l'assemblage du cèdre, du cyprès et du palmier-dattier. A la triple enceinte du grand palais, les trois ressources babyloniennes en matériau dur: briques cuites, briques crues et sans doute briques cuites et émaillées. Travail du métal, portes de bronze des palais et de la galerie, statues de bronze au petit palais, statues d'or travaillées au marteau au sommet du temple. Pierre taillée de l'obélisque. Technicité encore dans l'exécution du décor animalier de la seconde et de la troisième enceinte du grand palais (φιλοτέχνως), astuce technique qui par la forme et la couleur donne l'illusion de la réalité (τὴν ἀλήθειαν ἀπομιμούμενα). Reprise au petit palais, par les statues de bronze qui remplacent l'ingénieux décor animalier (ἀντὶ τῆς περὶ τὰ ζῷα φιλοτεχνίας).

Partout aussi les dimensions: longueurs, largeurs, hauteurs, épaisseurs, profondeurs, espacements, des murs, des tours, des éléments du pont, des quais, des enceintes palatiales, de la galerie, du temple, des statues (et leur poids), de l'obélisque. Nombre des ouvriers, des constructeurs, mesure du temps dans l'espace et les hommes, travail de l'espace dans le temps. Babylone est toute entière une réussite technique de l'architecte, du sculpteur et du coloriste. Du tacticien aussi, ici l'ingénieur, dans le faire le tour de l'obstacle, du fleuve par exemple, contourné deux fois par le haut et le bas, le pont et la galerie, voies publique et privée. Ingéniosité du travail du pont non seulement dans l'assemblage des pierres, mais dans la résistance à la poussée de l'eau (φιλοτεχνία). Fleuve détourné pour creuser la galerie et se déversant entretemps au lieu le plus bas de la Babylonie, endigué dans sa traversée de la ville. Machine (μηχανή) ouvrant les portes du palais. Pour la construction de la grande muraille, rendement optimal obtenu par la division du travail. Utilisation optimale du terrain marécageux qui épargne la construction d'un grand nombre de tours. Élévation du palais qui permet la surveillance de la ville et position qui donne le contrôle du pont, hauteur du temple qui débouche sur la contemplation du ciel. Utilisation du fleuve comme voie navigable. Tout cela par la *súnesis* de la reine, son savoir-faire pratique dans la fabrication de l'objet et l'art de tirer des circonstances le meilleur parti possible sans se laisser arrêter par l'obstacle.

Géographie

Toute architecture, tout urbanisme est organisation de l'espace, à la fois géographie et topologie. Voyons d'abord la géographie, le plan de la ville. Première difficulté: il ne s'agit pas ici d'un plan mais d'un texte, d'une description, d'un discours sur la ville dont le plan est à déduire. Ninive avait été bâtie en bordure de l'Euphrate, sur un plan rectangulaire; cela était dit: (Diod. 2, 3, 2) ἑτερόμηκες αὐτῆς ὑποστησάμενος τὸ σχῆμα, *en ayant établi le plan en forme de quadrilatère oblong*. Sans doute la Babylone de Sémiramis était-elle carrée, comme le voulait la tradition. Hérodote est explicite sur ce point (1, 178): «chaque face a une longueur de 120 stades, «elle est carrée,» ἐούσης τετραγώνου. Carré aussi selon cet auteur le temple de Bélos dont Ctésias fit sans doute le second palais royal (Hdt. 1, 181). Bien que les dimensions proposées soient impossibles, les fouilles archéologiques ne contredisent pas cette disposition.

Cependant, pour tracer le plan de la Babylone de Ctésias, nous n'avons que des mesures qui plaident en faveur du carré, sans l'affirmer explicitement. Au départ du raisonnement: la longueur des digues. Si la ville avait été circulaire, son diamètre aurait mesuré ± 115 stades, soit une extension minimale des berges sur 230 stades pour un cours rectiligne du fleuve. Or, la condition de l'utilité des digues est qu'elles s'étendent jusqu'aux murailles et nous ne disposons à cet effet que de 160 stades, tandis que pour une enceinte carrée, le fleuve médian s'étendrait sur 90 stades, soit 180 stades seulement de rives à couvrir. Le manque dans ce cas ne serait plus que de 20 stades. Or le texte précise que les deux parties du palais furent construites *de part et d'autre du pont, au bord même du fleuve*. A supposer des bâtiments quadrangulaires comme le veulent l'archéologie et la tradition littéraire, leurs côtés adjacents au fleuve pouvaient s'insérer facilement dans l'espace inoccupé par les digues. Reconstitution vraisemblable, mais imprécise et hypothétique. Soit le plan à la fois dit et non-dit. Dit dans les mesures, les périmètres des surfaces, les longueurs des éléments linéaires, l'imbrication des enceintes palatiales, le face-à-face des deux palais affirmé par le pont et la galerie, et non-dit dans les formes, dans les localisations précises du discours, imprécises au sol. Le fleuve passe au milieu de l'enceinte, le pont à l'endroit le plus étroit du fleuve, le temple s'élève au milieu encore de la ville et l'obélisque dans la rue la plus remarquable. Le texte discourt de l'espace sur le mode topologique et non géographique. Même la plupart des mesures, nous le verrons, n'ont d'importance que par les relations qu'elles entretiennent entre elles. La cartographie de Babylone est ici impossible.

Topologie

A l'imprécision géographique répond la rigueur dans la définition, la position, l'intrication des espaces. Le discours se tient au niveau des couples d'oppositions ouvert-fermé, dedans-dehors, centre-bord, connecté-déconnecté, homogénéité-différence, unique-multiple, etc. Ainsi la double muraille, construite en premier et sans mention d'ouvertures ni de portes à l'exception du passage laissé au fleuve, est fermeture absolue, sans connexions avec la campagne environnante. Fortification pure, par ses tours et les marécages qui l'entourent. Le long du fleuve, l'enceinte est complétée par les digues et les façades des palais. Pure définition d'un espace du dedans, cerné, limité par rapport à un extérieur dont la seule qualité est sa différence, définie partiellement par sa vocation marécageuse, déconnecté, sauf par la voie navigable.

Les deux moitiés de l'enceinte sont connectées par le pont, sis en l'étranglement du fleuve. Premier ensemble spatial, la surface de la ville, fermée et unitaire par-dessus la faille du fleuve et première opposition du centre et du bord. Clôture dans la clôture et ensemble isomorphe du premier, le palais avec ses murs d'enceinte et ses portes de bronze, au deux parties connectées par la galerie. La fermeture du palais redouble celle de la ville à l'horizontale par les enceintes, et pour une partie à la verticale par la dénivellation de son acropole, mais de manière moins rigoureuse; par les portes, sont possibles connexion et déconnexion d'avec l'espace urbain. De nouvelles portes de bronze permettent la fermeture de la galerie, tandis que la position des palais forme un dispositif permettant le verrouillage du pont et donc le bouclage des deux quartiers: *elle pouvait détenir comme les «clefs» des deux parties principales de la ville*. Semi-centralité cependant du palais, de la galerie et du pont qui bordent et traversent l'axe médian du fleuve, qui restent excentriques par rapport au temple qui occupe le centre proprement dit, nouvel espace déterminé au sol et dupliquant la séparation par son extraordinaire élévation. Lieu privilégié, tant par rapport à celui du palais qu'à celui du reste de la ville. Soit deux lieux hétérogènes différenciés: centralité du temple, semi centralité du palais, par rapport auxquelles l'espace urbain non décrit se laisse définir comme homogène. Un troisième encore: celui de l'obélisque placé dans la rue la plus remarquable.

Autres délimitations, les villes construites sur les rives de l'Euphrate, qui sont elles connectées avec l'intérieur du pays (implicitement) mais avec Babylone par la seule voie fluviale.

Espace-temps

Le double palais et sa galerie se laissent comparer à l'enceinte et au pont par itération et centralité, hétérogénéité et homogénéité. Ces oppositions qui disent à la fois le même et la différence, l'unitaire et le multiple, peuvent se lire à un autre niveau dans les mesures qui rythment et scandent leurs espaces respectifs en rabattant l'un sur l'autre les deux axes de l'espace et du temps, disant l'espace de la ville métaphorique du temps et de l'ordre cosmique. Segmentation régulière de l'enceinte en 360 stades, complétée par le pont de cinq stades qui en lie les deux moitiés comme les 360 jours du calendrier solaire complétés par les cinq jours épagomènes qui lient une année à l'autre. Mais le complément est aussi l'image du tout. Aves ses cinq stades de long, ses piles espacées de douze pieds et son tablier large de trente, le pont métaphorise à la fois les jours épagomènes et l'année complète. L'ensemble spatial défini par le mur et le pont traduit l'ensemble fermé de l'année. Sa fonction connective est isomorphe de celle des jours épagomènes, mais en outre il est le résumé de l'année entière en même temps qu'il redouble les nombres de l'enceinte.

Topologiquement, nous avions dit le groupe palatial itératif de l'enceinte. Les mesures semblent le confirmer qui transposent une nouvelle fois l'année dans l'espace, selon une distribution numérique analogue. Les trois enceintes concentriques du palais de l'Ouest ont en effet une longueur totale de 120 stades (60 + 40 + 20), tandis que le périmètre du palais de l'Est s'étend sur trente stades. Nous faisons ici l'hypothèse qu'il s'agit de multiplier une nouvelle fois 12 par 30, bien que nous ne puissions rendre compte de la multiplication par 10. Multiplication par cent, cette fois, avec le 20, le 12 et le 15 des dimensions du couloir: $20 \times 12 \times 15 = 3600$. Autre détail qui nous ramène à la numérique temporelle, cette précision, qu'il le fut réalisé en 7 jours, qui sont le nombre de la semaine planétaire. Si notre hypothèse est correcte, nous pouvons poser l'équivalence qui exprime en termes de $\frac{\text{pont}}{\text{enceinte}} = \frac{\text{galerie}}{\text{palais}}$ la scansion redondante de l'espace, et l'opposition entre voies de passage et surfaces closes, mais aussi l'hétérogénéité d'un lieu central d'une complétude supérieure à celle des surfaces envisagées, dans la transposition spatiale du temps. Resterait à montrer que les cinq jours épagomènes sont eux aussi le complément et le résumé de l'année, comme *division d'un espace sans extérieur.*

Politique

Le pont ou la galerie sont le résumé de l'année totale et en ce sens plus complets que les périmètres des surfaces qu'ils articulent; la capitale est le résumé de l'empire, par la main d'œuvre importée de toutes les régions et mise au même travail, ou encore par les matériaux de toutes provenances, encastrés, briquetés dans un ensemble unique et central.

Les coupures opérées par l'œuvre édificatrice se retrouvent une nouvelle fois transposées dans le champ social, où s'exprime à nouveau l'opposition du centre et de la périphérie, mais cette fois dans les rapports du pouvoir, de l'opposition des sujets et de la personne royale — les trois cent soixante amis de la reine sont chargés de la construction de l'enceinte. Elle leur fournit le matériau nécessaire, comme cela se fait en Mésopotamie depuis le début de l'urbanisation (cf. G. Childe, *Le mvt. de l'histoire,* pp. 86-87) où c'est le chef de la maison qui fournit le matériau à l'artisan. De la reine à ses amis, la différence où s'inscrit le rapport de pouvoir. Séparation exprimée dans l'espace: alors que les hommes sont chargés de l'enceinte, la reine se réserve le pont, les deux palais, la galerie et le temple, cumulant toutes les centralités. La même séparation traduite à nouveau dans les rapports numériques: 360/5 dans l'espace ≡ 360/5 dans le temps ≡ 360/1 dans le social. Nous avions vu que le pont et la galerie représentaient à la fois le complément de l'année et le résumé de l'année complète, l'unité supérieure au multiple. La reine entreprend seule la construction du pont de cinq stades, seule les cinq grands travaux de l'intérieur. L'ambivalence complément/totalité est reproduite dans sa personne, dans la mesure où la scansion spatio-temporelle est déplacée au champ social: unitaire elle s'oppose aux 360 hommes qu'elle commande et dont elle complète les travaux, comme le soleil maître des jours. Le même rythme à l'œuvre dans l'espace, le temps et le champ social qu'il organise. La reine se réserve le pont, soit dans le temps, les cinq jours qui relient une année à l'autre. La remarque prend toute son importance si l'on se souvient que dans les monarchies orientales, qu'il s'agisse de l'empire babylonien ou de la Perse, le rôle du souverain consistait précisément à renouveler, à recréer, pendant les jours de la fête royale du Nouvel-An, l'ordre cosmique, le cycle annuel et saisonnier. La fête durait cinq jours chez les Achéménides, comme dans le Zoroastrisme des Iraniens orientaux. Ceux-ci ont utilisé la même image spatiale dans un sens eschatologique: c'est pendant les cinq jours de la fête du Nouvel-An que les âmes des morts passent le pont de Činvat qui les conduira au paradis ou dont elles seront précipitées en enfer. Le texte ne mentionne pas explicitement cet aspect des choses. Nous paraît néanmoins symptomatique l'opposition que relève Diodore entre le chiffre de 360 donné par Ctésias et celui de 365 proposé par Clitarque et les historiens d'Alexandre, si l'on se souvient que pendant dix-sept ans Ctésias avait vécu à la cour d'Artaxerxès et qu'il avait donc eu tout le temps d'assimiler l'idéologie de la souveraineté alors en vigueur. Le chiffre de 365 stades conserve l'idée d'un symbolisme annuel, tout en occultant le rapport contrasté de l'enceinte et du pont, des jours du Nouvel-An et du reste de l'année, du souverain et de ses sujets qui nous paraît ici essentiel. D'autant plus essentiel que ce découpage du champ social se retrouve dans la Perse achéménide, où nous savons, au moins pour les règnes d'Artaxerxès II (Plut. *Artox.* 27) et de Darius III Codoman (Curt. *Hist.* 3, 3, 23-24 et Diod. 17, 77, 6) que les souverains étaient entourés de 360 concubines. Il y a donc lieu de penser que les 360 amis de la reine renvoient à une institution perse, comme d'ailleurs le calendrier mis en cause, sans doute emprunté par les Perses aux Égyptiens (cf. Diod. 1, 49, 5). Il ressort de tout ceci que, derrière ce que le texte présente comme une mise en accord avec un ordre existant de soi, on retrouve les débris d'un niveau plus ancien où la construction de la ville apparaissait comme le modèle réduit de la mise en ordre du monde et du recommencement annuel de l'univers par le souverain (cf. Vernant, *Origines de la pensée grecque*, pp. 107 et 110-111). Aux amis de la reine la fermeture de l'enceinte, à elle-même le pont, première construction et première connexion dans la ville, à la clef de voûte de l'espace et du temps, scandée par la course royale du soleil. Soit la ville comme signifiant, comme écriture de la cosmologie royale. La ville code, loi du monde, écrite dans la pierre et la distribution des hommes.

Dans la ville, le palais est un espace séparé par enceintes et portes. La galerie complète cet isolement: la reine peut passer d'un côté à l'autre sans traverser l'eau, sans emprunter la voie commune. La personne royale qui se retranche derrière de multiples enceintes y est aussi au poste de commande. Elle détient les «clefs des deux parties de la ville» et l'élévation du bâtiment permet le contrôle de tout l'espace qui le sépare du mur d'enceinte: possibilité de déconnection et maîtrise de l'espace intérieur. Comme à Bactres, l'élévation correspond à une prise de potentiel au regard d'un corps social indifférencié. La population n'est mentionnée qu'en passant, de même que les rues qui en organisent la distribution. Les habitants ne sont là que pour admirer une pierre debout, sise en un troisième centre, image abstraite de la puissance royale, en élévation. Au centre vrai, point de convergence de toutes les directions, le temple de Zeus Bélos, porte ouverte sur l'observation des astres, relais dans la réception des ordres divins et la transmission de la loi.

Les arts plastiques de même: décor mural et statuaire ne sont présentés que pour dire la royauté, sa domination dans son caractère unique et différent. Figures d'animaux sauvages sur la seconde enceinte du palais de l'Ouest, animaux et chasse royale sur la troisième, la plus intérieure. Du souverain dépend l'instauration de l'ordre du monde comme de la culture. La maîtrise de la nature sauvage exprime cette fonction depuis toujours, tant dans les mythes de souveraineté que dans la réalité des institutions monarchiques. En Mésopotamie comme en Perse la chasse aux grands fauves fut toujours une activité royale par excellence: chasse réservée. Dans le couple cynégétique, union et différenciation du roi et de la reine par les armes et les animaux. L'homme et la femme maniant l'arme d'estoc et de jet. Les attributions sont d'ailleurs conformes à la définition de chacun, le roi sûr de sa force soutenant le choc du fauve, la reine dans une activité conforme à sa nature, frappant à distance, rejoignant l'animal par le trajet d'un vecteur acéré, à la fois ruse et pont. Couple contrasté des animaux dont la présence conjointe évoque pour les Grecs à la fois la royauté, l'union matrimoniale et à ce niveau, l'irréductible différence fonctionnelle des sexes. Ils sont rois des animaux, mais à la suite d'une malédiction divine, c'est la panthère qui est devenue l'épouse du lion et leur couple réitère la distinction de Ninos et Sémiramis: le lion, courageux, fort et brave et la panthère à l'odeur suave, maîtresse en séductions et en ruses. Soit le couple royal différent des autres selon les codes politique, zoologique, cynégétique et matrimonial. A l'intérieur du palais de l'Est, reliefs et peintures racontent encore des combats et des chasses, mais ce qui importe ce n'est plus la différence des souverains et du peuple, mais les conjonctions dans la statuaire avec les gouverneurs de provinces leurs sujets et Zeus Bélos, leur maître qui domine et garantit la hiérarchie du haut du palais ou du temple pyramidal.

Ainsi, tout ce qui est dit de la construction de la ville, murs et ponts, groupe palatial, temple, obélisque, décors et statues, n'est-il là qu'en tant que construction de l'image matérielle de la royauté. Le discours sur l'architecture et son espace s'y constitue en discours de l'institution politique. Du palais à la ville, du soleil au nombre des jours, du pont à l'enceinte, de la galerie au palais, la même organisation redondante de l'espace, la même distance où l'un comprend et complète le multiple, où l'unique domine et ordonne le tout.

Économie

Babylone, par ses monuments élevés à grands frais grâce à la réquisition de main d'oeuvre et de matériaux dans les pays conquis auparavant par Ninos, est en soi un lieu de stockage et de thésaurisation. Outre la richesse de l'ensemble des constructions et de leur décor, le temple, en plus de ses fonctions strictement cultuelles, par le trésor que constituent ses statues et son mobilier, se définit comme le lieu d'accumulation et d'immobilisation au centre de la ville, au sommet de la pyramide, d'un énorme potentiel économique, sous forme de masses métalliques.

A. En or:

1 statue de Zeus	1000 talents babyloniens
1 statue de Rhéa	1000 talents babyloniens
1 statue d'Héra	800 talents babyloniens
1 table	500 talents babyloniens
2 vases	60 talents babyloniens
2 brûle-parfums	600 talents babyloniens
3 cratères	2400 talents babyloniens
Total	6360 talents babyloniens

ou, plus ou moins, 192,3 tonnes d'or.

B. En argent:

2 serpents	60 talents babyloniens

ou, plus ou moins, 1,8 tonnes d'argent.

Soit, près de sept fois le rapport annuel du tribut dans l'empire perse du temps d'Hérodote (Hdt. 3, 90-96).

Possibilités de stockage et de thésaurisation s'amplifieront encore à partir d'une nouvelle source, l'exploitation du fleuve comme voie navigable dans le développement subséquent d'une économie marchande. En bordure du fleuve, Sémiramis a construit de nouvelles villes dotées d'installations commerciales qui permettent l'accueil, le stockage et la redistribution du «surproduit» des provinces. Ce commerce contribue non seulement à la richesse des marchands indigènes, mais aussi à celle de la capitale, ici c'est nous qui interprétons, soit que la marchandise parvienne directement à Babylone, soit qu'elle y arrive sous forme de flux monétaire résultant de la taxation. La Ville royale se trouve alors en position optimale pour stocker et thésauriser, geler ce flux et le transformer en potentiel énergétique. Cette fonction est à nouveau inscrite dans la topographie. Fermée de toutes parts, Babylone n'est ouverte que sur le fleuve et n'est connectée économiquement qu'avec le bassin supérieur de celui-ci. Elle est disposée comme une nasse, une poche filtrante semi-perméable qui laisse passer le flot de l'eau en retenant le flux des richesses, le «surplus» qui de tous les pays du Nord converge vers elle. Babylone commande un réseau de villes, de marchés, de voies de communications par où circulent des flux dont elle est le point d'aboutissement, le terme limite. Les équipements collectifs installés par Sémiramis ont modifié le statut des territoires auparavant séparés en permettant le drainage vers un même point du surproduit des provinces et en intégrant ces territoires dans une machine économique qui les dépasse et dont elles fonctionnent comme les pièces productrices. Transformation qui s'effectue dans le travail au sol de détermination et de connexion des espaces où se distribuent intensités et circulations.

Ninos et Sémiramis: différences fonctionnelles

Les règnes de Ninos et Sémiramis marquent des étapes successives dans l'organisation de l'empire assyrien. La tâche que se donna le premier roi fut de réduire par la force des armes une série de peuples et de royaumes distincts et indépendants les uns des autres: *Autrefois donc régnaient en Asie des rois indigènes*... (Diod. 2, 1, 4). La triple conquête de la Babylonie, de l'Arménie et de la Médie sont autant d'étapes qui mènent du régime de l'ancienne royauté à celui des satrapies qui sera instauré dans tous les pays conquis ultérieurement. Ces rapports de domination politique et militaire l'autorisaient à prélever un tribut, lever une armée, réquisitionner des hommes et des matériaux de construction, s'emparer du trésor et organiser le gouvernement des peuples vaincus. Mais ces peuples ne sont liés qu'à l'Assyrie et par un lien de dépendance individuel. Même la ville construite par Ninos au bord du fleuve à l'aide d'hommes et de matériaux venus de partout ne fait qu'illustrer la puissance politique et la force militaire du roi. Son seul projet est la grandeur.

Avec les grands travaux de Sémiramis, s'ouvre une ère qui voit se transformer radicalement l'image et la fonction de la capitale en même temps que le statut des territoires soumis. La nouvelle cité devient l'image matérielle, le symbole de l'État et en exprime l'idéologie, la théologie et les rapports de production dans les oppositions topologiques qui la constituent par clôture et connexion d'espaces, dans les rapports numériques qui scandent son architecture, dans l'ornementation des monuments, dans la fixation d'intensités en des centres divers, dans le branchement sur un réseau extérieur de circulation des biens dont une partie au moins afflue dans la capitale, dans le codage des flux d'idées, d'hommes ou d'énergies. La pyramide du temple est aussi le canal par où descend sur terre la volonté divine, dite par la bouche des prêtres et des Chaldéens... Codage de la circulation des hommes, par les murs, les portes, l'élévation des palais, de l'eau par les brise-lames du port qui ralentissent le courant, les digues qui canalisent le fleuve et l'empêchent de déborder, par le double palais qui tenaille l'Euphrate en son étranglement et contrôle ensemble toute circulation sur les axes perpendiculaires du cours et du pont, des flux de richesses enfin, par le dispositif de la ville à cheval sur leur seule voie d'accès.

C'est à l'occasion de cette seconde transformation fondamentale de l'institution royale par des équipements collectifs qu'entre en scène avec sa valeur fonctionnelle la sunesis, cette intelligence pratique à la fois technique et tactique qui confère à la reine ses talents d'architecte et d'ingénieur. Talents grâce auxquels le territoire refaçonné exprime la nouvelle essence de la royauté et permet contemporainement l'intégration économique des provinces au bénéfice de la capitale, c'est-à-dire de l'État.

Cette possession de la sunesis paraît bien être la qualité qui selon Nietzsche caractérisait les fondateurs d'empires : «Leur œuvre, c'est de créer instinctivement des formes, ce sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient ; il y a rapidement quelque chose de neuf là où ils surgissent, une forme de souveraineté qui vit et dans laquelle parties et fonctions sont délimitées et déterminées, dans laquelle rien n'entre qui n'ait d'abord acquis un «sens» par rapport au tout.» (*Généalogie de la morale*, 2, 17).

En la personne de Sémiramis, l'intelligence rusée s'est associée à la royauté et l'État lui-même transformé et complété a presque atteint sa forme définitive. Il ne reste plus à Ninyas, fils et successeur de la reine, que d'assurer à jamais la sécurité du pouvoir, le maintient perpétuel de l'ordre établi. Il y parvient par des dispositions diverses. L'armée d'abord. De tous les peuples soumis, des contingents sont levés annuellement. L'année terminée, ils sont renvoyés chez eux et remplacés par d'autres. Le chef de chaque contingent est désigné dans l'entourage royal. L'armée campe en plein air aux abords de la capitale et maintient les sujets dans la crainte du châtiment en cas de défection ou de désobéissance aux lois. Le renouvellement annuel des soldats et de leurs chefs vise à éviter toute possibilité de rébellion dans l'armée. Le roi lui-même s'isole dans son palais en sorte qu'il passe pour un dieu invisible et que personne n'ose parler mal de lui. Enfin, il nomme stratèges, satrapes, intendants et juges de chaque peuple et organise le gouvernement de ceux-ci au mieux de ses intérêts (cf. Diod. 2, 21, 3-7). Il fait si bien que cet ordre reste immuable pendant trente générations jusqu'à Sardanapale.

Ninyas donc, dans cette histoire où se construit le paradigme de la souveraineté impériale, incarne la loi et assure le fonctionnement du système presque *ad infinitum*. Après les oscillations et les incertitudes qui caractérisent les deux premiers règnes, voici la fonction stabilisatrice. Voici du même coup la place relative de l'intelligence établie dans la série fonctionnelle des trois souverains. Position qui rappelle de façon criante la place accordée à la mètis dans les mythes grecs narrant l'établissement progressif de la souveraineté de Zeus. Selon la *Théogonie* hésiodique, le roi des dieux n'est accompagné à l'origine que par Kratos et Bia, Force et Contrainte. Il est amené à consolider sa position en épousant d'abord Mètis (Intelligence rusée) qu'il finit par avaler afin d'éviter la naissance d'un fils plus intelligent que lui qui pourrait le détrôner, s'attribuant ainsi toutes les puissances de ruse. Il s'adjoint ensuite Thémis (Justice), qui garantit le maintient de l'ordre établi. Il y a, bien sûr, du mythe hésiodique à l'*Histoire d'Assyrie*, toute la distance qui sépare les souvenirs de la royauté mycénienne d'un empire oriental, ici de l'empire perse. Nous aimerions comparer ailleurs plus en détail les similitudes et différences qui affectent dans les deux récits l'utilisation de la force, de l'intelligence, de la loi. Toujours est-il que l'une et l'autre royauté se construisent selon une même dynamique et que c'est dans le même moule «force-intelligence-loi» que notre texte coule les histoires successives du guerrier, du constructeur et du despote législateur. Les deux campagnes militaires en Médie, puis en Perse et dans le reste de l'empire asiatique qui suivent la construction de la capitale montrent l'œuvre de transformation du sol poursuivie dans la ligne du modèle Babylonien. Exemple (Diod. 2, 13, 1-2):

Sémiramis, lorsqu'elle eut achevé ses travaux, partit pour la Médie avec une grande armée. Arrivée en face du mont qu'on appelle Bagistan, elle établit son camp à proximité de celui-ci et installa un paradeisos qui avait douze stades de périmètre. Situé dans la plaine, il était pourvu d'une source abondante grâce à laquelle la plantation pouvait être arrosée. Le mont Bagistan est consacré à Zeus. Du côté du paradis, la masse rocheuse est taillée à pic. Elle s'élève à une hauteur de dix-sept stades. Sémiramis en polit la partie la plus basse et y sculpta sa propre image, entourée de cent doryphores. Sur la roche une inscription en caractères syriens disant que Sémiramis, après avoir entassé les charges des bêtes de somme qui l'accompagnaient fit de la plaine jusqu'au sommet l'ascension de la susdite falaise.

Paradis, relief, inscription, tas de bagages contribuent à leur tour à la définition de la royauté. En plaine, à l'horizontale, le *paradeisos*: l'eau et les plantes dans un jardin réservé au souverain, fermé, circonscrit. Les 12 stades de périmètre font écho aux valeurs numériques relevées précédemment. A la verticale, en-bas, le relief figurant la reine entourée de ses porte lances. Organisation de l'espace géographique et social par la surface polie et sculptée et le sujet même de la représentation, expression militaire de la puissance et de la différence royale. Il en va de même de l'inscription, de la parole royale gravée dans la montagne sacrée, sous la protection du dieu. Comme depuis toujours dans les monarchies despotiques orientales, l'art et l'écriture lapidaire ne parlent que du roi, et dans la langue du roi. A l'époque où notre texte fut rédigé pour la première fois, la mention de caractères syriens renvoie sans doute à l'alphabet araméen: Sémiramis était d'Ascalon. D'aucuns ont voulu voir ici un nouvel exemple de la confusion ordinaire chez les Grecs entre les termes «syrien» et «assyrien». Nous préférons donner à cette mention une importance institutionnelle en référence avec les pratiques impériales perses. Langue des inscriptions royales, le vieux perse est la langue du palais et de l'aristocratie. Il s'écrit à usage privé, séparé. Dans l'optique de Ctésias, l'araméen de Sémiramis pourrait avoir joué le même rôle au temps de la fondation de l'empire.

Enfin, de la plaine au sommet de la montagne, la reine conjoint les niveaux, soumettant la puissance militaire à la *súnesis* dans le pont vertical des bagages empilés. Tout à l'heure à Babylone, la royauté s'inscrivait entre le temple et l'infrastructure urbaine; ici, entre le lieu sacré et la terre dans son processus de production. De la montagne au paradis, l'opposition verticalité/horizontalité se répète, comme la situation intermédiaire du souverain dans son hétérogénéité et sa centralité. Après la construction de la ville, le portrait de la royauté nouvelle se complète dans l'organisations intelligente de l'espace campagnard. Et ainsi de suite.

Ainsi s'achèvent provisoirement ces quelques considérations sur la légende de l'exposition de Sémiramis, la place de cet épisode dans le texte et sa valeur paradigmatique pour toute la carrière de la reine, dans la mesure où il met en évidence l'intelligence rusée des colombes qui se déploie dans le double champ de la technique et de l'organisation de l'espace. La démonstration nous a permis d'examiner en détail la fondation de Babylone, mais on pourrait encore envisager sous ce rapport bien d'autres parties du récit. De plus, le rapprochement de Sémiramis et des colombes ne se limite pas à ce scénario d'exposition. Poursuivant l'exploration du texte, nous trouverions encore une paronymie (nom de Sémiramis dérivé de celui des colombes), une métamorphose (de Semiramis en colombe) et deux divinisations de ces animaux, après le sauvetage, puis à la mort de la reine. Ces aspects seront étudiés plus tard. Nous nous contenterons pour le moment de constater que ces oiseaux à la divine intelligence sont aux deux bouts du parcours, en Syrie et en Assyrie, et que toute l'histoire de Sémiramis est tendue entre deux affirmations locales de la divinité des colombes et trois manières d'expérimenter sa parenté avec celles-ci: adoption, paronymie, métamorphose.

Un autre chapitre encore devra montrer que la carrière de Sémiramis est toute imprégnée des effets d'une séduction excessive qui détermineront, pour les trente générations à venir, jusqu'à la mort de Sardanapale, le régime à part de la sexualité impériale chez les Assyriens. Or, on s'en souviendra même si Diodore ne le mentionne pas explicitement ici, chez les Grecs comme en Orient la colombe est l'oiseau de la déesse de l'amour . . .

QUELQUES TRAITS DE LA RELIGION DES SCYTHES

W. D. BLAWATSKY et G. A. KOCHÉLENKO
(Moscou)

Dans la présente étude nous traiterons trois questions: 1) la structure du panthéon scythe; 2) le caractère du dieu suprême des Scythes; 3) le culte d'une divinité particulière des Scythes royaux.

La principale source permettant de restituer la religion des Scythes, plus précisément σκόλοται (Herod. IV, 59), est constituée par le récit d'Hérodote: «Θεοὺς μὲν μούνους τούσδε ἱλάσκονται, Ἱστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία τε καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς γυναῖκα, μετὰ δὲ τούτους Ἀπόλλωνά τε καὶ οὐρανίην Ἀφροδίτην καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄρεα.»

Hérodote donne ensuite les noms scythes de ces divinités: «οὐνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἱστίη μὲν Ταβιτί, Ζεὺς δὲ ὀρθότατα κατὰ γνώμην γε τὴν ἐμὴν καλεόμενος Παπαῖος, Γῆ δὲ Ἀπία, Ἀπόλλων δὲ Οἰτόσυρος, οὐρανίη δὲ Ἀφροδίτη Ἀργίμπασα. . . [1]»

On avait déjà remarqué que le panthéon commun à tous les Scythes comprenait sept dieux. Ceci le rapproche du panthéon des Alans et des Ossètes; le zoroastrisme connaît également sept Amsaspand, et il y a sept Aditya dans la religion des Védas. Ces coïncidences ont sans doute une source unique, les idées religieuses à l'époque de la communauté indo-iranienne [2].

---

[1] Selon Hérodote, la Γῆ des Scythes était appelée Api, alors qu'il y a la racine ap = eau. Ou le nom grec ou le nom iranien n'est donc pas exact.

[2] V. I. Abaev, Культ "семи богов" у скифов [*Le culte des «sept dieux» chez les Scythes*], dans Древний мир [*Le monde antique*] (Moscou, 1962); du même, Дохристианская религия алан [*La religion des Alans avant le christianisme*) (Moscou, 1962). Mais V. I. Abaev n'a pas tenu compte du fait que le panthéon des Perses (d'après Herod. I, 131) était formé de sept dieux. Sur l'analogie entre les religions scythe et perse v. W. D. Blawatsky, Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (в VII-V вв. до н.э.) [*L'influence de la culture antique sur les pays du littoral Nord de la mer Noire* (*du VIIe au Ve s. av. n.è.*)] dans *CA* (*SA*), (1964), Nº 2, p. 13 sq. Les témoignages sur les sept dieux dans le panthéon de l'Arménie Arsacide sont aussi nombreux (v. M.-L. Chaumont, *Le culte de la déesse Anahita* (*Anahit*) *dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au Ier siècle de notre ère,* dans *JAsiat,* t. 253, fasc. 2 (1965), p. 175-176).

Selon la description d'Hérodote, le panthéon scythe est un système rigoureusement hiérarchique. Hérodote n'énumère pas seulement les dieux scythes, mais il fixe encore leur place dans le panthéon. En parlant de Hestia, il indique qu'elle était adorée μάλιστα, c'est-à-dire «au-dessus de tous», «avant tout». Il établit aussi exactement la place de Zeus et de Gaea par rapport à Hestia, par les mots ἐπὶ δὲ — «ensuite». Sur la place occupée par les quatre autres divinités dans le panthéon, Hérodote rapporte qu'elles étaient μετὰ δὲ τούτους — «après ceux-là», c'est-à-dire après les trois dieux précédents. Ainsi, d'après Hérodote, la structure du panthéon des Scythes était déterminée par l'existence de trois niveaux de divinités, et le nombre des dieux doublait à chaque échelon inférieur.

I Tabiti — Hestia
II Papaios — Zeus Api — Gaea
III Oitosyros — Apollon, Aphrodite — Argimpasa, Héraklès, Arès

Un tel système reflète sans doute de très anciennes idées religieuses, remontant à l'époque de l'unité iranienne (peut-être même indo-iranienne) [3].

Le caractère du dieu suprême du panthéon scythe, selon Hérodote, est défini par les particularités suivantes: 1) Hestia-Tabiti est identifiée au feu du foyer domestique, surtout du foyer royal; [4]

---

[3] On peut supposer que le panthéon perse était en principe organisé de la même manière. Hérodote (Herod. I, 131), en énumérant les divinités des Perses, ne met en relief que Zeus. Sous ce nom se cache Ahura Mazda. Puis viennent dans l'énumération le Soleil et la Lune, auxquels répondent Mithra et Anahita qui apparaissent dans les inscriptions des derniers Achéménides à côté d'Ahura Mazda, se détachant du reste des autres divinités. C'est pourquoi on peut penser que le panthéon perse avait la même système hiérarchique que le panthéon scythe:
I Ahura Mazda — Zeus
II Mithra — Hélios Anahita — Séléné
III le feu la terre les vents l'eau

[4] Herod. IV, 63. L'étymologie le confirme. V. I. Abaev fait dériver le nom de Tabiti de la racine tap — «chauffer» (tap en avesti, tavun en ossète) — V. I. Abaev, **Осетинский язык и фольклор** [*La langue et le folklore ossètes*], t. I. (M.-L., 1949), p. 103; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), p. 148, se fondant sur la même étymologie, traduit le nom de Tabiti par «brûlante»; de même G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), p. 158, traduit «Die Flammende».

2) c'est une déesse liée à l'ordre social existant, puisque Tabiti est caractérisée comme τὴν Σκυθέων βασίλειαν et que le roi scythe dit reconnaître Hestia, comme Zeus, δεσπότας δέ ἐμούς (Herod. IV, 127); 3) ce culte allie les idées sur l'unité et la pluralité (Herod. IV, 68 — τὰς βασιλίης ἱστίας).

Hérodote avait des motifs pour comparer la déesse scythe Tabiti à Hestia, car il y a des coïncidences très significatives dans le caractère et les fonctions de ces déesses. Selon l'hymne homérique Hestia est la plus honorée parmi les dieux (*Hom Hymn. Aphr.* IV, 32), elle est adorée dans tous les temples, la première et la dernière libation lui appartiennent [5]. Euripide appelait Hestia πυρὸς δέσποινα (Eurip., *Phaeth. fr.* 781, 55). Les sources mentionnent plus d'une fois le culte de Hestia au prytanée. Le scoliaste de Pindare affirmait que tous les prytanées appartenaient à Hestia, car il s'y trouvait un autel avec le feu sacrée, ancien foyer commun de la polis (*Schol. Pind.* II, 1). Le culte de Hestia Prytaneïa est fréquemment attesté en Grèce [6]. On connaît aussi le culte de Hestia Bouleïa qui avait un autel public dans l'édifice du bouleuterion [7]. L. R. Farnell pense qu'en Grèce le culte de Hestia était lié au centre de la vie sociale de la polis, car Hestia Bouleïa et Hestia Prytaneïa ont pour origine le foyer domestique du basileus [8].

Le culte de Tabiti avait beaucoup de traits communs avec le culte du feu chez les Perses. Hérodote et Strabon parlent du grand rôle qu'il jouait dans le panthéon perse (Herod. I, 131; Strab. XV, 3; 13-16). Les auteurs antiques indiquent le rapport étroit entre l'adoration du feu et l'idée du pouvoir royal [9]. Selon le zoroastrisme, le feu est la force qui pénètre et anime tout [10]; il y avait une rigoureuse hiérarchie de feux rituels [11]. Le feu Bahram, comme le premier parmi les feux terrestres, est l'incarnation du feu céleste [12].

---

[5] *Hom. Hymn. Aphr.* IV, 31; *Hest.* XXIX, 1 sq.; cf. Pind., *Nem.* II, 1 sq.: πρώταν θεῶν; Eurip., *Phaeth. fr.* 781, 35. Est proche aussi Plat., *Cratyl.* 401 d; Paus. V, 14, 4 (sur Olympie).

[6] L. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, vol. V (Oxford, 1909), p. 347f.; Süss, s.v. *Hestia*, dans *PWRE* VIII, 1913, *col.* 1283-1285.

[7] L. R. Farnell, *op. cit.*, p. 348f.; Süss, *op. cit.*, col. 1285f.

[8] L. R. Farnell, *op. cit.*, p. 350.

[9] Xen., *Hell.* VIII, 3, 12 sq.; Amm. Marcell. XXIII, 6, 34. Sur le reflet de ce rapport dans l'art achéménide de l'époque, v. J. Kramers, *Analecta Orientalia, Posthumous Writing and Selected Minor Works*, Vol. I (Leiden, 1954), p. 344.

[10] J. Duchesne-Guillemin, *La religion*, p. 92-94; idem, *Fire in Iran and Greece*, dans *East and West*, vol. 13 (1962), N° 2-3, p. 198-206.

Dans le zoroastrisme le feu ne se manifestait pas seulement sous l'aspect cosmologique. La structure sociale de la société était sanctifiée par le culte du feu. Des feux particuliers étaient les protecteurs de certaines castes; le feu Bahram est étroitement lié au pouvoir royal et à l'idée de hvarno-farn [13]; on connaît bien l'usage d'allumer des feux pour le couronnement dans l'Iran sassanide [14], en Parthie [15], dans le royaume de Kouchan [16]. Les idées éthiques du zoroastrisme sont aussi liées au feu. Selon Zarathustra, l'une des «essences supérieures», Aša (la Justice) est la patronne du feu [17].

Le dieu du feu Agni occupe une place importante dans le panthéon védique. 200 chants du Rig-Véda sont consacrés à Agni. L'une des idées constantes de ces chants est l'omniprésence du feu (II, 11; X, 88, 3; X, 88, 14; X, 89, 9, etc.). Ceci se fait sentir très nettement dans l'hypostase d'Agni définie par l'épithète de Vaïchvanara. Ces idées se retrouvent dans les Upanishad, où la classification des feux rappelle celle de l'Avesta [18]. Agni, dans ses diverses fonctions est identifiée à différents dieux, il leur est semblable, mais en même temps il les dépasse [19]. Le chant VII, 3 du Rig-

---

[11] J. Duchesne-Guillemin, *La religion*, p. 83f.

[12] M. Boyce, *On the Sacred Fires of the Zoroastrians* dans *BSOAS*, vol. XXX (1968), Part I, p. 66.

[13] J. Duchesne-Guillemin, *Fire*, p. 204.

[14] V. G. Loukonine, Культура сасанидского Ирана. Иран в III-V вв. [*La Culture de l'Iran Sassanide. L'Iran du IIIe au Ve s.*] (M., 1969), p. 28.

[15] G. A. Kochélenko, Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии [*Le pouvoir royal et sa base dans la Parthie ancienne*], dans История иранского государства и культуры. К 2500-летию иранского государства [*Histoire de l'État et de la culture de l'Iran. Pour commémorer le 2500 ème anniversaire de la fondation de l'État iranien*] (M., 1971), p. 215 et suiv.

[16] R. Ghirschmann, Кушаны и Иран [*Les Kouchans et l'Iran*], dans Центральная Азия в кушанскую эпоху [*L'Asie Centrale à l'époque du Kouchan*], t. II, (M., 1975), p. 141 et suiv.

[17] R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York, 1961), p. 61.

[18] J. Duchesne-Guillemin, *Fire*, p. 203.

[19] Ригведа. Избранные гимны [*Le Rig-Véda. Recueil de chants*] (M., 1972), p. 271 (commentaire de T. Ia. Elizarenkova).

Véda développe l'idée d'union entre l'unique et la pluralité: le dieu Agni est unique, mais les feux rituels sous lesquels il se manifeste sont nombreux. Le rôle social d'Agni s'exprime dans trois feux spéciaux, patrons des trois castes [20]. Agni est souvent défini comme maître des hommes (II, I, 1), pasteur du peuple (V, II, 1), et roi (II, I, 8; III, I, 18; VI, 9, 1). Le rôle du feu en qualité de protecteur de la maison est particulièrement visible (II, I, 1; II, I, 7; III, I, 17; V, II, 4). L'aspect éthique de ce culte est bien mis en relief: Agni est le pasteur de la vérité (I, I).

Ceci permet de conclure que le culte de Tabiti a beaucoup de traits communs avec les autres cultes du feu indo-iraniens et avec les cultes indo-européens du feu si on s'en réfère aux données de la Grèce et de Rome. L'analogie se révèle dans: 1) l'alliance de l'unique et de la pluralité dans la nature même de ce culte; 2) la conception de cette divinité comme protectrice du peuple en entier et de ses subdivisions sociales; 3) le rapport étroit avec le pouvoir royal; 4) l'aspect éthique du culte.

Tout cela montre que la divinité suprême des Scythes-skolotes, Tabiti, remonte au très ancien culte indo-européen du feu.

A la différence des Scythes-skolotes, les βασιλήϊοι Σκύθαι (Herod. IV, 20), plus précisément les Σαίοι [21] (de l'ancien perse xšay-briller), adoraient encore un huitième dieu, Thamimasadas-Poseïdon (Herod. IV, 59). Depuis longtemps les savants ont vu en lui Poseïdon sous l'aspect ἵππιος qui est attesté par Pausanias (Paus. VIII, 346). Il y a peut-être une allusion indirecte à cet aspect chez Homère (Hom., *Il.* XXIII, 346).

Cette opinion semble juste, mais l'interprétation de Thamimasadas n'est que la plus vraisemblable des hypothèses possibles. Ce dieu ne peut guère avoir été particulier aux Scythes royaux, ceci s'accorderait mal avec les idées iraniennes.

Nous pensons que pour interpréter ce dieu il faut recourir à des divinités particulières, les plus semblables possibles, parmi celles adorées par leurs voisins immédiats: l'hellénique Achille Pontarque [22] et Ἥρως de Thrace [23], dont la ressemblance a été remarquée depuis longtemps [24].

---

[20] *Ibid.*, p. 279.

[21] *IOSPE* I^{2}, N° 32 A 10 et 83.

[22] *IOSPE* I^{2}, N° 130-144; Iv. Tolstoi, **Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте** [*L'île blanche et la Tauride dans le pont Euxin*] (P., 1918).

La conception d'Achille telle qu'elle est donnée dans la Νεκυία (Hom., *Od.* XI, 485, 491) a reçu un nouveau développement dans le culte d'Achille Pontarque où se manifestent quelques traits locaux préhelléniques [25]. Le héros précédent, qui régnait sur les ombres des Enfers, est devenu un dieu puissant et bienfaisant, souverain du Pont; il conserve un caractère chthonien et en même temps solaire. Ce dernier trait se manifeste dans ses mariages avec Médée (*Schol. Apoll. Rhod. Arg.* IV, 89) et Hélène (Paus. III, 19, 13 (9) Philostr., *Heroic.*, XIX, 16); dans le mythe des Amazones et d'Achille Pontarque (Philostr., *Heroic.* XIX, 16); ce dernier est le maître des chevaux. Notons encore un trait, sans rapport direct avec Achille Ποντάρχης: dans l'île de Leuké, il se trouve avec Ajax qui guérit les blessures (Paus. III, 19, 13 /9/).

A l'instar d'Achille Pontarque l' Ἥρως thrace était un dieu complexe: il se rapproche de Zeus et d'Apollon, de Dionysos et de Sylvain, ainsi que d'Asklépios [26]. Il s'apparentait donc aux dieux lumineux du ciel et aux divinités de la fécondité, ainsi qu'aux dieux chthoniens; sa représentation sous l'aspect d'un cavalier indique qu'il était le patron des chevaux. Ἥρως ne peut guère être lié à la mer, mais sa parenté avec les nymphes est remarquable [27]. Notons que Poseïdon avant de devenir le souverain de la mer, était le dieu de l'élément liquide, qui arrose la terre et la rend féconde.

Ἥρως et Achille Pontarque sont donc des dieux apparentés, mais non identiques; ils représentent probablement l'évolution d'un puissant dieu plus ancien, sans doute cimmérien [28], qui possédait certains traits de ses successeurs hellénique et thrace. De toutes les hypothèses sur les sources du culte de Thamisasadas, la plus vraisemblable est de le considérer comme successeur de ce même dieu cimmérien [29]. En ce cas, Thamisasadas serait plus proche de son confrère thrace que de son homologue hellénique.

---

[23] G. I. Kazarov, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien* (Budapest, 1938).

[24] M. I. Rostovtsev, Новая книга о Белом острове и Таврике [*Un nouveau livre sur l'île blanche et la Tauride*], dans ИАК, fasc. 65 (P., 1918), p. 188.

[25] M. I. Rostovtsev, *op. cit.*, p. 181-182.

[26] G. I. Kazarov, *op. cit.*, p. 13-15.

[27] G. I. Kazarov, *op. cit.*, p. 14.

[28] E. Kagarov, **Культ фетишей, животных и растений в древней Греции** [*Le culte des fétiches, animaux et des plantes dans la Grèce antique*] (St.-P., 1913), p. 240 et suiv.

Thamisasadas n'était vénéré que par les Scythes royaux. La nouvelle vague d'Iraniens qui succéda aux Scythes n'hérita pas de lui. Le nouveau nom de Théodosie, attesté par le Périple anonyme (Anon., *peripl. Pont. Eux.*, 77 /51/), 'Αβδάβδα = ἑπτάθεοις = aux sept dieux n'a pas, selon toute apparence, été donné par les Alans. Ceci permet de conclure qu'ils s'en tenaient au panthéon paniranien.

---

[29] Notons que dans la Νεκυία Achille règne sur les morts, et que ce royaume est situé au pays des Cimmériens (W. D. Blawatsky, *L'influence*, p. 18-19).

SANCTUS MUNDUS ATTINIS IN FINIBUS COSILINATIUM

VICTORIUS BRACCO
(Polla-Salerno)

Tabulae I-II

Quod mihi, qui iam pridem Lucaniae antiquitatibus exquirendis operam navavi, nuper evenit, id, fateor, numquam ante acciderat. Ambulaveram in porticuum claustrorumque spatiis, bibliotheca et cellis, in templo et sacrario permagni Padulensis Carthusianorum coenobii, quod hodie in praefectura Salernitana comprehensum est, cum, ut Silvio Panciera, Athenaei Urbis doctori eidemque amico, insolens aliquid, quod in oculis menteque imprimeretur, visendum praeberem, aedificii custodem, qui nos praecedens ianuam ex ianua, clave alia seposita alia clave arrepta, inibat, amicaliter rogavi, ut in amplissimam cellam vinariam domus beatissimae illius nos duceret; ideo cum amico uxoreque mea et filio Ioanne, qui omnes scriptionum mearum imagines luce pingere consuevit, in capacissimam cellam tamquam in frigidum antrum sub domo abditum, tenuissimo lumini tantum per fenestellas subditum, introivi. Torcular potens in ima cella a vetustissimo tempore adstat, inde a quo saeculo Thomas Sanseverinus, Marsici comes idemque totius fere regionis dominus, anno 1306 Carthusianum coenobium, ubi iamdiu parvum Sancti Laurentii coenobiolum exstiterat, condere statuit [1]; neque quisquam est, qui ingentis pini procerae trunci molem non admiretur, cuius gravissimo pondere permagna uvarum copia, quae huc ex monachorum praediis deferri solebat, adeo in lacu cumulata atque congesta premebatur, ut exundans liquor per lapideos canales flueret. In torcularis basi cumque ea in angulo defixam ut baseos pars plane esse videretur, tabulam inscriptam notavimus (Tab. I), quam, quamvis exiliore avaroque solis lumine quod loco concedebatur uti tantum liceret,

---

[1] De his sufficit opus princeps laudare, a quo libelli omnes ad argumentum pertinentes ducti sunt: A. Sacco, *La Certosa di Padula*, I (Roma, 1914), p. 53 sqq.

Silvius amicus legere coepit, cum in meo animo cum gaudio praenovissimo invento tum nescio quae amarities misceretur ob tituli omissionem in fasciculo, quem totis viribus nisus conficiendum edendumque paucis ante annis curaveram[2]: nemo enim mihi lapidem inesse dixerat, rarius evenerat ut custos qui tunc ibi esset libenter in cellam vinariam visendi causa catervas vel singulos duceret; neque ullus, hercle, studiosus, inter quos Ioannes Bononius, Lucas Mandelli, Antonius Iannelli, Archangelus Rotunno numerantur, qui inde a saeculo XV lapides in hoc agro exscripserunt, hunc in schedis reliquerat aut cum aliquo communicaverat[3]; nemo denique quot sunt qui coenobii descriptionem protulerunt inscriptionem antiquam subtus abditam et paene sepultam exstare indicaverat[4].

Ne fastidiveris, lector; en accipe titulum: (Tab. II)

Sanctum | *mundum* | *Attinis p(ro) r(editu)* | *a fundament(is)* | 5 | *Helviae Abascante* | *et Capitolina f(ilia)* | *d(ecreto) d(ecurionum), p(ecunia) s(ua) f(ecerunt).*

Tabula quadrata est, duplici linea exornata, qua titulus continetur, eaque integra exstat, nisi margines excipias, qui tantum hic illic apparent detriti; lapis est calcarius, uti consuetudo in regione fert, in qua marmor praesertim a titulis plane omnino abest. Hae sunt mensurae: altitudo m. 0,58 eademque latitudo; crassitudo autem 0,14-0,11. Titulus in septem versus divisus est, quorum litterarum altitudo minuitur a m. 0,07 ad 0,03.

---

[2] Fasciculum dico *IIt*, III, 1 (*Civitates vallium Silari et Tànagri*, Roma, 1974).

[3] Quod ad hos auctores eorumque cum horum finium titulis commercium attinet cf. *IIt*, III, 1, laud., sub indice auctorum, ad voces.

[4] Locos tantum indico, quibus cella vinaria in descriptione partium laudata est; auctores autem praetermitto, qui eam vel summatim non tetigerint: F. d'Urso apud A. Sacco, *La Certosa di Padula* laud., III (Roma, 1930), p. 184; L. Pica, *Splendori sul Vallo* (Salerno, 1970), p. 343 sq.

Hoc absolutum silentium saltem ex parte sic explico (atque huius sententiae S. Panciera quoque mecum collocutus fuit): cum primus tituli versus *Sanctum* verbum maioribus litteris protulerit, quae ne quemquam quidem quamvis noncurantem effugiunt, lapidem pro Christianae aedis alicuius lapide habitum esse; si etiam formam et mensuras consideramus, pro mortuario saxo eorum quae in templorum pavimentis inseri solita sunt ipse fortasse habitus est.

Quando lapis inventus sit omnino latet; ubinam prodierit item plane ignotum; attamen, cum paene nullum antiquorum titulorum commercium saeculis praeteritis in his oppidis habitum sit[5], omnes autem tituli qui innotuissent nusquam alibi quam iisdem locis quibus suo quisque tempore prodiisset descripti sint, res ita convenit ut hunc quoque titulum in vicinia repertum esse putemus; quin etiam eum tunc in lucem prodiisse opinor cum ipsa cella instructa est, quo scilicet tempore huc et pini truncus et lapides quibus lacus exstrueretur delati sunt: nam non in angulo sepositus, non parieti infixus, neque in summo lacu aut in summa basi depositus titulus exstat sed una cum baseos structura plane cohaeret.

In Cosilinatium finibus[6] sumus, quae antiquissima civitas cum in summo colle, qui vulgo *la Civita* dicitur fuerit tum in planitie eadem, in qua Carthusiana domus exstructa est, vicis diutissime floruit, adeo ut rerum numerus quae supra in moenium circuitu inventae sunt testimoniis quae infra circum coenobium sunt collecta, nihil omnino praestet, potius his, repertis omnibus recensitis, superari videatur. Neque, ut rectius intellegatur qua ratione testimonia sint distributa, hoc praetereundum est et per declivia collis aliquot reperta notata esse et in adiacenti declivi, quod oppido *Padula* occupatur, aliquas inscriptiones prodiisse[7]. Cum vero ad locorum conspectum Romanae aetatis me referam, priscarum aetatum reperta non tango, quae in valle *Pupina* quae dicitur ultra ipsum oppidi Padulensis collem, septemtrionem versus, per effossiones semel atque iterum ductas prodierunt[8].

Latissima igitur Romanae civitatis facies fuit, quod paululum, ne nihil dicam, probabilitatis praebet, ut definitius locum quo lapis repertus sit indicare possimus; neque equidem alienus sum ab opinione eo ipso loco quo cella vinaria est, cum huius fundamina iacerentur, titulum prodire potuisse atque in antiquitatum neglegentia, quae humanistarum qui dicuntur temporibus antecessit, reliquias singularissimi aedificii, cuius titulus mentionem facit, funditus disiectas esse.

---

[5] Unum equidem titulum excipere potui, qui saeculo XVIII prope civitatulam *Sala*, ut videtur, in agro Atinati repertus oppidum *Saponara* in Grumentino eo tempore migravit (*IIt*, III, 1, 190 = *CIL*, X, 202, ubi comprehensus est inter Grumentinos).

[6] De Cosilino generatim cf. P. Romanelli in *Enciclopedia Italiana*, XI, sub voce *Consilino*; V. Panebianco in *EAA*, V, sub voce *Padula* (Roma, 1963); A. Russi apud E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, IV, p. 1897 sq. (Roma, 1974); *IIt*, III, 1, p. 117 sq. (V. Bracco); V. Panebianco, *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, I (Princeton, 1976), p. 237 sq.

[7] *IIt*, III, 1, 214 et 215 (= *CIL*, X, 307 et 308); 217; fortasse quoque 216 (= *CIL*, X, 311).

[8] Reperta huius vallis tangit V. Panebianco in *Apollo*, III-IV (1963-64), p. 191.

Haec coniecturarum incertitudo eo magis in hac re dolet quo magis, si tituli inventio hodie in agris qui undique circum coenobium patent evenisset, effossiones nescio qua curiositate et studio essemus aggressi, ut adhuc incerti huiusmodi aedificiorum generis quodammodo forma et aspectus praeberentur[9]. Hac igitur nequissima studiorumque inceptis infensa ratione interdum humana procedunt. Vide, sis, aspice solum, dispice arva, ultra civitatis fines Atinates vel Grumentinos versus progredere et inde Volceianos fines assequere aut, si Grumenti viam ceperis, consiste in Potentinis; seu denique Tyrrhena litora attigeris, ubi Paestum adhuc aurea luce floret, seu ad Ionicas oras, ubi Heracleensis oppidi insulae nuper detectae sunt, perveneris, mundi neque umbram neque mentionem ullam notabis, eo minus si mundi mentio, ut hic, una cum Attidis cultu coniuncta apparet. Nam Capuae novimus mulierem quandam sacerdotem Cerialem mundalem[10], quod plane explicatur cum ad Cereris religionem eiusque mundum res referatur; sed, cum oblique eo titulo mundum exstitisse didicerimus, nostro titulo directe mundi exstructionis notitiam accipimus ab eaque titulus omnis pendet; qui, ut si hoc non esset iam satis considerationis dignum, Attidis cultus probatissimo atque dilucido ipse testimonio est. Nulla enim, si Matris Magnae religionem consideras atque quae terrae hominumque avarities usque ad hunc diem in Campanis

---

[9] De mundo eiusque significatione generatim cf. W. Kroll apud *PWRE*, XVI, 1 (1933), *col.* 560 sqq.; V. Kamptz in *ThLL*, VIII, *col.* 1640. Cf. etiam K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München, 1960), pp. 141-43. Quod ad adiectivum *Sanctus*, quo aedificium indicatur attinet, cf. R. Paribeni in *NSc*, 1926, p. 206 sqq. itemque J. Carcopino in *RendPont*, IV (1926), p. 213 sqq. (Castrimoenii-Bovillae) = Vermaseren, *CCCA*, III (= EPRO, 50; Leiden, 1977), no 464; *CIL*, III, 1100 = *ILS*, 7141 (Apulum) et *CIL*, V, 6956a = Vermaseren, *CCCA*, IV, no 270 (Augusta Taurinorum).

[10] *CIL*, X, 3926 (= *ILS*, 3348).

Lucanisque servavit, Attidis dedicatio innotuit [11]; quod vero ad genetivi *Attinis* formam — hoc quoque notare iuvat — attinet, ultra hos fines probata est [12].

Sed ad aedificium veniamus, quod cum a fundamentis constructum sit, nostrae menti non ut fovea tantum apparet, sed ut aedificium sub humo in fundamentis suis conditum, muris in circuli formam ductis terminatum atque curvata tecti mole mundum, id est caelum ipsum, ut Cato ait, imitante opertum [13], ad cuius fauces exstrinsecus fortasse lapis qui ante oculos exstat, quo exstructionis memoria traderetur, adfixus est [14].

Notis quae in tertio versu leguntur aliquid profecto non obscuri sed quod faciliter a legentibus intelligeretur, breviatum est; si res se ita habet, quamquam tot post saecula maiore difficultate capimur et inanibus sententiis interdum decipimur, antiqua tamen perspicuitate confisus, *pro reditu* duas litteras *p* et *r* solvendas esse ipse puto [15]: nam habeo, vere redeunte frugibusque in agris maturescentibus, Attidis ipsius reditum salutatum esse: neminem enim effugit pastorem phrygium ita apud antiquos celebratum esse, ut non omnino mortuus esse existimaretur sed ad novam vitam viresque novas veribus singulis redeuntibus ipse, qui autumno caput in somnum paene mortis reclinavisset, revocaretur [16]. Magna tum festa habebantur cum per tempora Martii Attidis vicissitudo coram populo repetebatur et primum tristis, tum hilaris diebus praestitutis multitudinis saltatione, personatorum aggregatione, epularum iactatione salutabatur [17]. „Catabasi finita — Macrobius ait [18] — simulationeque luctus peracta, celebratur laetitiae exordium ante diem octavum Kalendas Apriles, quem diem Hilaria appellant, quo primum tempore sol diem longiorem nocte protendit".

---

[11] Nihilominus eius cultus viguit cumque eo Matris Magnae religio floruit, ut ex dendrophororum mentionibus, templorum Cybelae dedicationibus vel testimoniis, Attidis fictilibus plerumque signis plane patet: cf. de his V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (Leiden, 1971), pp. 1-4; p. 91; Idem, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum* (Leiden, 1972), pp. 85-126.

Idem ante hunc titulum de quo agimus de Lucanis valuit: cf. adnotationes 19, 20, et 21. Beneventi autem, ut Italiae inferioris recensum ditemus, quattuor dedicationes Attini et Minervae Berecint(iae) —alibi Parachintiae alibi Paracentiae— memoramus (*CIL*, IX, 1538, 1539, 1540, 1541 = *ILS*, 4185, 4183, 4186, 4184).

[12] Apparet, verbi gratia, in titulis Urbanis *CIL*, VI, 505, 32444; dativus autem *Attini* redit in quattuor Beneventanis (cf. adnotat. 11) et, verbi gratia, in Corfiniensi *CIL*, IX, 3146 = *ILS*, 4107 (ter repetitus).

[13] Cato apud Fest., p. 154 M (= p. 144 L): *mundo nomen impositum est ab eo mundo, qui supra nos est; forma enim eius, ut ex is qui intravere cognoscere potui, adsimilis illae* (immo *illi*). W. Kroll autem, *op. laud.*, col. 563, cum negavisset nominis explicationem a Catone prolatam in vero fuisse, *mundi* verbum germanici *mund* (id est os, ostium) auxilio explicare conatus est.

[14] Procul dubio, cum titulus tabulae adscriptus esset, hanc parieti affixam prostitisse necesse est; qui vero paries exterior fuerit, transeuntibus scilicet expositus, nihil prorsus interior, non modo quod aedificii naturam declarandi opportunitas, ut rerum ratio ipsa postulat, foris plerumque requiritur sed etiam quod, cum mundus fovea esset, obscuritate intus premebatur vel saltem debiliore radiorum lumine lustrabatur.

[15] *P.R.* breviatas litteras *p*(*opuli*) *R*(*omani*) significasse, si res per se ipsam consideratur, non improbandum videtur; minus autem hoc eas

Hoc prorsus die mundus Cosilinàs, nisi fallor, dicatus est atque haec, quae ab antiquis auctoribus hausimus, Cosilinates posthac singulis annis frequentes celebrare consueverunt. Cum enim fuisset qui ipsam operis exstruendi rationem iniisset cumque opus decuriones probavissent, hoc plane significat Attidis tunc studium et amorem apud Cosilinates satis iam esse propagata. Quod haud miror: eo tempore, quod tertii saeculi post Chr. n. decursu definiendum est, hic illic Lucaniae populi iamdiu cultui Cybelae favebant, dendrophororum collegia instituerant [19], Matri Magnae templa

---

significavisse apparet, si in tituli contextu iudicantur. Itemque alias coniecturas, ut *p(assibus)* —vel *p(edibus)*— *r(ecognitis)*, mensuris scilicet mundi ex ratione definitis, quae mihi explicationem aliquam temptanti in mentem venerunt, omnes respuendas putavi. Pariterque refutanda est harum notarum explicatio ut si ad unum verbum pertinuerint, tam si hoc *p(ue)r(i)* quam si *p(asto)r(is)* genetivo *Attinis* appositum intellegas: nam, ut ex imagine patet, punctum inter *P* et *R* litteras satis adhuc cernitur. Utcumque est, breviatio verborum haud saepe reperitur in testimoniis religionis Mithriacae (M. Guarducci in *RendPont*, XIX (1942-43), pp. 306-344).

[16] De Attidis fabulis et cultu cf. generatim F. Cumont apud *PWRE*, II, 2 (1896) et A. Pincherle in *Enciclopedia Italiana*, V, sub voce; de Attidis figuris cf. A. Brelich in *EAA*, I, sub voce (Roma, 1958) sed praecipue M. J. Vermaseren, *The legend of Attis in Greek and Roman art* (Leiden, 1966).

[17] Cf. P. Lambrechts, *Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis*, in *Bulletin de l'Institut Belge de Rome*, XXVII (1952), p. 146 et pp. 159-162.

[18] Macrob., *Saturnalia*, I, 21.

[19] Quod in primis Atinae, cuius fines finibus Cosilinatium terminabantur, probatur: *IIt*, III, 1, 156 (= *CIL*, X, 8100); praeterea Volceis: *IIt*, III, 1, 33 et 34 (= *CIL*, X, 8107 et 8108); Eburi: *IIt*, III, 1, 5 (= *CIL*, X, 451); in oppidi incerti finibus inter Eburum et Compsam: *IIt*, III, 1, 7 (= *CIL*, X, 444 = *ILS*, 3546); item in incertis finibus inter Volceios et Compsam *IIt*, III, 1, 8 (= *CIL*, X, 445).

aedificaverant [20], ad Orientis religiones, quae generatim in Olympi antiquissimi locum ubique gentium magis magisque supponebantur, aures animosque contulerant Mytramque ipsum excolebant [21].

Attidis praesertim in dei habitu cultus, ut titulo Cosilinati apparet, quo primum maioribus litteris inscriptum verbum *sanctum* legitur, inde a tertio saeculo maiore fortuna auctus est [22]; ut magis exstructionis tempus definire conemur, nihil aliud in praesentia habemus quam titulum publice Heliogabalo positum, quem ipse in vicinia Carthusiani coenobii descripsi [23]; satis enim constat eum religionis Cybelae amantissimum fuisse atque summopere vel personatum huic favisse [24]. Eo fortasse imperante, cuius nullum aliud epigraphicum usque ad hunc diem in Lucania prodiit testimonium, mundus Cosilinàs exstructus est atque ordo, studiis et iudiciis principis in re religiosa plaudens, statuae honore eum ornavit, cuius basis ad nos pervenit.

Sed etiam si nulla temporis rationisque coniunctio inter mundum Cosilinatem et Heliogabali statuam interfuit, quod consideravimus hoc valet: nam, cum Cosilinates signum erexissent imperatori qui, officiis ducis sepositis, sese principem rituum Orientis sacerdotem et praesens paene numen ostendere amaverat, eos iam iis religionibus inclinatos fuisse res ipsa declarat. Qua re propitiore luce mundi exstruendi consilium collustratur et magis in populi amplexu, in quo exortus est, nitet.

Praeterea civitatis locus eiusque in planitie incolarum propago ea erant, quibus tres viae confluerent abque diversis initiis huc tandem varia populorum commercia afferrent; namque via Annia transibat, quae Capua per Salernum veniens ad Fretum Regiumque porrigebatur [25]; in hanc ramulus, qui Grumenti viam Herculiam reliquerat, Cosilinati oppido resecto, influebat [26]; ad hanc denique via a sinu Palinuri montes repens tendebat cumque ea coniungebatur [27]. Qua locorum ratione habita, satis explicamus cur magis quam in aliis civitatibus in Cosilini situ hominum frequentia eorumque commercia provecta sint [28] Attidisque cultus adeo hic processerit, ut non communibus ararum signorumve dedicationibus sit expressus sed mundi decore et amplitudine sit cohonestatus.

---

[20] Quod Atinae (vide adnot. 29) et fortasse Potentiae (ubi sacerdos XV viralis quaedam innotuit — *CIL*, X, 129 = *ILS*, 3397 —, quibus cultus Matris Magnae, ut satis constat, mandabatur) effectum est.

[21] *CIL*, X, 204 (= Vermaseren, *CIMRM*, I, 170).

[22] Cf. P. Lambrechts, *op. laud.*, p. 150 sq., p. 159.

[23] *IIt*, III, 1, 225.

[24] Cf. Schwenn apud *PWRE*, XI (1922), *col.* 2272. Cum in Oriente commoratus erat per Syrios praesertim, qui regiam frequentabant, adulescens, qua mente infirmior erat, illarum religionum illiciis indulserat, quarum ritus Romam per Alpes veniens secum traxit atque naturam sacram ac sacerdotalem principatus ex auctoritate impressam per triennium, quamdiu regnavit, tenuit (cf. A. Calderini, *I Severi. La crisi dell'Impero nel terzo secolo* (Bologna, 1949), pp. 108-111; vide quoque L. Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano*, V (Torino, 1960), pp. 436-443).

Interim animus stupet et cum mundum hic conditum esse considerat tum memorat paucis milibus passuum ab agro Cosilinati in summa propinquaque Àtina civitate templum, immo paene Matris Magnae delubrum, exstitisse, si quidem et porticu, qua turbae fidelium sole imbreve tegerentur, et cella, in quam aedituus reciperetur, munifici viri pecunia, qui id aedificandum curaverat, auctum est [29]; duo tanti momenti testimonia, in eadem valle

---

[25] De recto huius viae nomine, praeter quae alias ipse scripsi quaeque supervacaneum hic laudare existimo, cf. nuper V. Bracco, *Della via Popilia* (*che non fu mai Popilia*), in *Nuovi studi lucani*, a cura di P. Borraro (Galatina, 1977).

[26] Ramulus, quamvis in segmento satis confusus sit, notatus est in Tabula Peutingeriana (E. Dejardins, *La Table de Peutinger* (Paris, 1873), p. 230 ac segments V et VI; K. Miller, *Itineraria Romana* (Stuttgart, 1916), *col.* 368 et fig. 56).

De via Herculia eiusque itinere, quod Equo Tutico per Venusiam, Potentiam atque Grumentum Heracleam ducebat, cf. R. J. Buck, *The via Herculia*, in *Papers of the British School at Rome*, XXXIX (1971), pp. 66-87.

[27] Hanc viam inde a saeculis quae Romanam aetatem praecesserunt exstitisse opinata est J. de la Genière, *Ricerca di abitati antichi in Lucania*, in *Atti e memorie della Società Magna Grecia* (n.s.), V (1964), pp. 135-38, quae eius iter describere studuit.

[28] Hic enim magnum conventum, qui «nimia celebritate festivus» quotannis mense Septembri repetebatur, Cassiodorus, utpote qui eum prorsus viderit eiusque momentum propius notaverit, laudat: *Variae*, VIII, 33 (*M.G.H.*, A.A., XII, curavit Th. Mommsen); hunc iam ante sextum saeculum, quo Cassiodorus vixit, initium cepisse nuper coniecit E. Gabba, *Mercati e fiere nell'Italia romana*, in *Studi classici e orientali* (1975), p. 160 sq. Itemque maximus recentiorum saeculorum mercatus totius Vallis Tanagri, ad quam antiquus ager Cosilinàs pertinuit, in eadem planitie sub Padulensi colle singulis annis mense Augusto repeti solitus est: *Fiera del Tumusso* is nomen habuit (cf. A. Sacco, *La Certosa di Padula* laud., III laud., p. 64 sq. et p. 132 sq.).

[29] *IIt*, III, 1, 127 (= *CIL*, X, 333 = *ILS*, 5418): *A(ulus) Antonius Horus*

Tànagri fluvii superiore cognita, quibus duorum plane diversorumque aedificiorum memoria tradita est, quae ita sunt constructa ut Cýbelae alterum alterum Cybeleio Attidi dicarentur, plenissimum huius religionis conspectum ante oculos ostendunt: post Antonini Pii aetatem Atinates atque Cosilinates in mediis Lucanis incolentes non minus quam alii populi patrum religionem paulatim postposuerunt, his autem Orientis radiis numinibusque incaluerunt, quapropter tot post saeculis rem consideranti huiusmodi religio medium interiectumque spatium inter deos gentilium et Christifidelium lucem implevisse apparet.

Nescio utrum ab argumento abhorream an potius ad idem redeam cum quasi suspicione quadam movear post populi calamitatem agrorumque penuriam, spe et cultis et vita tandem restitutis, Cosilinates novo Attidis studio flagravisse atque duas mulieres, quarum in facultate esset, ita pietate exarsisse, ut ei aedificium sacrum pecunia sua exstruerent.

Haec opinor *pro reditu* verba, dummodo notae ita sint solvendae, significare potuisse; quae, comparatis comparandis, hominum angoribus quibus in terris saepius vexantur perpensis, sub novissimis iisdemque formis redeunt: quid aliud enim ad nostram mentem dicationes illae revocant Deo patri vel Sanctis nostrae fidei saepenumero in templis aediculisve positae, quibus aediculae vel templa ex voto pro reditu salutis modo a civibus singulis modo a populo omni erecta dicuntur? Vere igitur antiquissimo, cuius memoria funditus obruta est, dum proximus aestus fausta promittit et violae interim in semitibus olent et animi grassantium dierum memores soli incalescenti sese ipsos aperiunt, sanctus Attinis mundus exstructus est, dei scilicet, cuius tiaras saepius siderum vel solis radiorum vel lunae falcatae imaginibus exornabatur[30],

---

| *aedem Matri Magnae* | *et porticum qui* (sic) *est ante* | *aedem et cellam sacerd(otis)* | [5] | *ab solo pec(unia) sua fec(it)* | *d(ecreto) d(ecurionum)*; | *cuius dedicatione* | *decurionibus et Augustalib(us)* | *et populo crustlum et mulsum ded(it)*.

[30] Cf. Iulian., *Or.*, V, p. 165 B; Salust., *De diis et mundo*, 4; pervulgatum signum Ostiense memoramus, quod primum Attidis in dei figuram exemplum quod in Italia prodierit habetur atque Antonini Pii aetati tribuitur (P. Lambrechts, *op. laud.*, p. 155): dei caput tiara exornatum apparet, quam solis radii circumdant atque luna falcata tegit (imaginem vide apud M. J. Vermaseren, *op. laud.*, tab. XII, 3; ad p. 35 adnot. 4 bibliographiam exhibet). Digna quae laudetur Attidis signi memoria est, quod Corfinii P.

quasi ut deus ille puer in corporis vertice ea ipsa ostenderet, ad quorum spatia similitudinem mundi qui ei dicarentur operiri atque fortasse pictorum artificio exornari solerent.

Sed nondum significatio aedificii reditusque illius, pro quo exortum est, his verbis est expleta. Attis resurgit a tenebris et hominum animi ita vitae inclinant, ut sese omnino esse morituros recusent atque suae ipsorum resurrectionis spem quodammodo conceptam plus minusve alant. Quam ob rem mundus tamquam exemplum huius remeatus ad luminis oras apparet, cum in terris penitus fundatus ad similitudinem caeli tectum ostendat et profecto imaginem Attidis custodiat, qui umbras relinquens in terris novis viribus viret atque floret. Tituli igitur verba *pro reditu* spem quoque indicaverint reditus eorum qui vita essent defuncti; neque scimus quos familiae suae deperditos Helviae, quae mundum infossum erexissent, fleverint: alterius fortasse maritum eundemque alterius patrem vel alios propinquos, qui fortasse annona gravi pesteque graviore, quae plerumque consequebatur, correpti essent. Nam hominum propria his firmis et praestitutis, vitae scilicet sustinendae fructibus, vitae in aeternum producendae fabulis, immortalitatis igitur studio continentur: utraque ex parte religionem Attidis cum his congruisse invenimus [31].

Notare iuvat Helviorum nomen hic iam cognitum esse [32]: varii libertini plerumque generis innotuerunt, quorum fortasse initium in eo T. Helvio Basila proconsule, ut videtur, Achaiae et legato

---

Marius Pharetra, sacerdos eius, luna argentea ditavit, cuius autem Acca Prima, Matris Magnae ministra, comam inauravit (*CIL*, IX, 3146 = *ILS*, 4107).

[31] Cf. Plutarch., *De Iside et Osiride*, 69. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*^{4} (Paris, 1929), p. 56; Idem, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains* (Paris, 1942; denuo ratione *anastatica* quae dicitur impressum 1966), p. 491.

[32] De Helviis Lucanis generatim, qui secundo saeculo post Chr. n. ac fortasse iam primo tribuendi sunt — his Titus praenomen commune fuit — cf. V. Bracco, *Criteri e note per una cronologia delle gentes in Lucania* in *RendLinc*, XXI (1966), p. 129 sq. et p. 138; *IIt*, III, 1, ad n. 229. Iis C. Hel(vius), fortasse duovir quinquennalis, qui Paesti ex aliquot nummis innotuit, adiungendus est, saeculo secundo ante Chr. n. exeunti, primo ineunti, non sine dubitatione, adsignatis (cf. M. Mello, *Paestum romana* (Roma, 1974), p. 53 sq).

Galatiae Augusti agnoscendum est [33], siquidem cum eius filia Helvia Procula titulus prope domum Carthusianam repertus coniungendus est [34] atque ei praedia aliqua in Cosilinatium et finitimorum Atinatium finibus tribuenda sunt; ceterum aliqua praedia in propinquis agris Tegianensi atque Volceiano ad Bruttios senatorii census secundo saeculo post Chr. n. pertinuerunt, ne municipalis census ramos Insteiorum praeteream, qui apud Volceianos floruerunt neve cum iis Antonios et Latinios negligam, qui in Atinatibus praecipue recensendi sunt [35]. Helviorum unus iam innotuerat prius quam novam titulus lucem afferret, qui dendrophororum collegio adscriptus est [36] ideoque magis cum Cybelae et Attidis religione hos Helvios Lucanos per secundi tertiique saeculi decursum coniunctos esse ostendit.

Res aliae aliis succedunt et ita interdum efformantur atque nescio qua intima vita propulsae efficiuntur, ut unius atque eiusdem loci nomen augeant. In nulla paene alia civitate, apud quos Cosilinum diutissime floruit, tot sunt cumulata antiquae pietatis testimonia: vide, sis, magna humanis capitibus exornata capitula eorumque columnarum truncos, quae extremae templi Italici reliquiae ante domum Carthusianam praeterito exeunte saeculo sunt detectae [37]; recole fontis nimio candore perspicui graecum Leucotheae nomen eiusque aquarum cultum [38]; accipe Laribus Augustis sacelli memoriam, quod Augustales dedicaverunt [39]; adde sacri luci umbram, quem Ansia Rufa quaedam maceria et muro et ianua recinxit[40]; adiunge Aesculapii basim[41] et tenuiore quidem probabilitate Asclepiei reliquias[42]; numera ipsum Herculis nomen, quod et per Herculanium actorem, qui Aesculapio basim dicavit, et publicae Herculis porticus notitiam redit[43]; mirare nunc ex improviso patens Attinis mundi testimonium. Plerumque singuli viri vel familiae multo magis quam publici magistratus et ordo suae civitati provehendae per saeculorum decursum providerunt, quod cum de sacro luco, de porticu Herculis et de Attinis mundo redit, tum, si mens nostra ad alia Cosilinatium aedificia revocatur, de turris et theatri et balnei exstructione plane repetitur[44]. O doctrinae nostrae minus quam unius saeculi spatio processum! Centum abhinc annis huius civitatis ne locus quidem cognitus erat, at nunc tot memoriarum reliquiarumque auctu historia eius ostenditur.

---

[33] De viri cursu cf. *Prosopographia Imperii Romani saec. I, II et III*^{2}, IV, p. 62.

[34] *IIt*, III, 1, 229.

[35] De his omnibus gentibus ac familiis cf. V. Bracco, *Criteri e note* laud., passim.

[36] *IIt*, III, 1, 156 (= *CIL*, X, 8100): [*D*(*is*)] *M*(*anibus*). | *Helvio* | *Edono* | *col*(*legium*) *den* | [5] | *drof*(*ororum*), | *b*(*ene*) *m*(*erenti*), *f*(*ecit*).

[37] Cf. G. Patroni in *NSc* (1902), p. 29 sq.; cf. etiam V. Bracco, *Nuove scoperte archeologiche in Lucania* in *RendLinc*, XX (1965), p. 283 sq., ubi alterius capituli ad idem aedificium spectantis notitia est, in oppidulo *Buonabitacolo* adservati.

[38] Cf. J. Heurgon, *I culti non greci della Magna Grecia*, in *Atti dell'undicesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto, 1971), (Napoli, 1972), pp. 56-58; E. Gabba, *op. et l. laudd.*

[39] *IIt*, III, 1, 224. Titulus repertus est paulo ultra collem Cosilinatem, meridiem versus, prope vicum *Arenabianca*.

Neque hoc notare satis. Hic enim primaria totius Vallis Tanagri Christifidelium sedes condita est atque quae aquae Leucotheae nomini sacra fuerant, corpora gentium abluerunt, quae ad novam fidem sacro resurrectionis Domini Nostri praeludio transire statuissent, quamobrem fluviolus ipse tamquam Lucaniae Iordanis a Cassiodoro salutatus est[45]. Quot hominum aetates fluxerant a quo tempore festivissima Attinis resurrectio in his arvis salutari coepta erat? At ipsum baptisterium ab officio cessavit, cuius vix supersunt dehiscentia rudera. Attamen tria coenobia Benedictina in tam brevi situum amplexu erant exoritura [46], post quae amplissima Carthusiana domus privata quoque pecunia condita per procedentes hominum aetates et auctum circuitus sui et fidelium pietatem magis magisque alliciens primum sui Ordinis aedificiorum locum in Italiae inferioris finibus erat adeptura.

---

[40] *IIt*, III, 1, 207 (= *CIL*, X, 292 = *ILS*, 5430). Titulus repertus est in declivi colle Cosilinati.

[41] *IIt*, III, 1, 223 (= *CIL*, X, 284). In planitie descripta pone Carthusiam.

[42] Ibidem (cf. adnot. 40) aedificii reliquiae per effossiones detectae sunt, quas V. Panebianco in *FA*, XI (1956), n. 2701, ad Asclepieion hellenisticae atque Romanae aetatis tribuit, Aesculapii basi praesertim nisus, quam, quamvis ibi propter lecta sit, tamen nihil probat ad idem aedificium pertinuisse, nec non signi marmorei trunco fretus, qui per effossionis operas prodiit, quod vero fragmentum numinis statuae ipse fuisse, eidem causae indulgens, opinatus est. Fortasse rudera ad villam tantum spectaverunt.

[43] *IIt*, III, 1, 210, in summo colle Cosilinati reperto.

[44] De turri: *IIt*, III, 1, 206 (= *CIL*, X, 291 = *ILS*, 5321 = *ILLRP*, 395), in summo colle Cosilinati descripto; de theatro: *IIt*, III, 1, 208, in imo colle; de balneo: *IIt*, III, 1, 209, in medio colle.

[45] Cassiodor., *op. et l. laudd.* De baptisterio, quo vero constructo locus ipse novum Marcellianum saec. IV, ut opinor, nomen accepit, cf. V. Bracco, *Il battistero di Marcellianum*, in *Rivista di Archeologia cristiana*, XXXIV (1958), pp. 193-207; inde A. Khatchatrian, *Les baptistères paléo-chretiens* (Paris, 1962), p. 105; A. Venditti, *Architettura bizantina nell'Italia meridionale* (Napoli, 1967) (II), pp. 558-60. Vide etiam G. Kalby in *Atti del secondo Congresso Nazionale di Archeologia cristiana (25-31 maggio 1969)*, (Roma, 1971), p. 245 sqq.

Rursus cellam, ubi titulus exstat, ut lucis ope imago imprimeretur, adire necesse fuit. Insolentia eaque rara interdum eveniunt. Lapis Attinis religionis, ante quem tot hilares turbae pinis excisis in humeros impositis transierunt, quibus funus atque reditum dei celebrarent (nonne is sub patulae pini umbra sese sexu privaverat?), sub truncata eaque ingenti pino tot iam saecula exstat. Placet paulisper animum a praesentia sevocare: eam non vinorum, quae ut exprimeret huc est delata, vapore atque odore circûmdatam mecum, ut plerique solent, fingo, sed, laneis taeniis involutam violisque fragrantibus ornatam sicut dendrophororum catervae circumferebant, mente nescio quo pacto concitata, aspicere mihi ipse temporis puncto videor.

---

[46] Quorum nomina haec fuere: *San Nicola al Torone* in declivi colle Cosilinati; *San Simone* (post vero *Santa Maria di Cadossa*) meridiem versus sub oppido *Montesano*; *San Lorenzo*, in situ scilicet, uti diximus (adnot. 1), qui post Carthusianorum coenobio occupatus est.

ASPECTS POLITIQUES DE LA BISEXUALITÉ

L'histoire de Polycrite

(Phlégon, *De mirab.*, chap. 2; Proclus, *In Remp.*, II, 115.7-15 Kroll)

LUC BRISSON
(Paris)

Planches III-IV

L'histoire de Polycrite nous est rapportée, tout d'abord, par Phlégon de Tralles (*De mirab.*, chap. 2), puis par Proclus (*In Remp.*, II, 115.7-15 Kroll).

L'étude, que je consacre ici à cette histoire extraordinaire, se divise en quatre sections. Dans une première section, on trouvera le texte et la traduction des deux variantes de la seule version disponible de l'histoire de Polycrite. Puis, dans une seconde section, le problème de la transmission de cette histoire sera abordé. Dans une troisième section, je décrirai brièvement le cadre géographique où est censée se dérouler cette histoire, tout en essayant d'en déterminer la situation historique. Enfin, dans une dernière section, j'analyserai l'histoire en question, en examinant successivement les trois épisodes qui la composent et qui ont respectivement pour thèmes: la naissance d'un androgyne; l'apparition d'un revenant; la tête coupée qui vaticine.

1. *Texte et traduction des deux variantes de l'histoire de Polycrite*

Il nous est parvenu deux variantes de l'unique version de l'histoire de Polycrite. L'une qui se retrouve chez Phlégon de Tralles; et l'autre, qui n'est qu'un résumé de la première, et qui a été consignée par Proclus. En voici les textes accompagnés de leur traduction.

1.1. *Variante* A01

1.1.1. *Texte*

> Phlégon de Tralles, *De mirabilibus*, chap. 2, texte établi par A. Giannini, *Paradoxographorum graecorum reliquiae*, (XV (Phlegon), F 1 (*De mirabilibus*), lignes 117-220), Milan, 1966, pp. 178, 180, 182, 184.

2 *1.* Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἱέρων ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἢ Ἐφέσιος καὶ ἐν Αἰτωλίᾳ φάσμα γενέσθαι. *2.* Πολύκριτος γάρ τις τῶν πολιτῶν ἐχειροτονήθη ὑπὸ τοῦ δήμου Αἰτωλάρχης, ἐπὶ τρία ἔτη τῶν πολιτῶν αὐτὸν ἀξιωσάντων διὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐκ προγόνων καλοκαγαθίαν. ὢν δὲ ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ ἄγεται γυναῖκα Λοκρίδα, καὶ συγκοιμηθεὶς τρισὶν νυξὶ τῇ τετάρτῃ τὸν βίον ἐξέλιπεν. *3.* ἡ δὲ ἄνθρωπος ἔμενεν ἐν τῇ οἰκίᾳ χηρεύουσα, ἡνίκα δὲ ὁ τοκετὸς ἤπειγεν, τίκτει παιδίον αἰδοῖα ἔχον δύο, ἀνδρεῖόν τε καὶ γυναικεῖον, καὶ τὴν φύσιν θαυμαστῶς διηλλαγμένον· τὰ / μὲν ἄνω τοῦ αἰδοίου ὅλως σκληρά τε καὶ ἀνδρώδη ἦν, τὰ δὲ περὶ τοὺς μηροὺς γυναικεῖα καὶ ἁπαλώτερα. *4.* ἐφ' ᾧ καταπλαγέντες οἱ συγγενεῖς ἀπήνεγκαν εἰς τὴν ἀγορὰν τὸ παιδίον καὶ συναγαγόντες ἐκκλησίαν ἐβουλεύοντο περὶ αὐτοῦ, θύτας τε καὶ τερατοσκόπους συγκαλέσαντες. τῶν δὲ οἱ μὲν ἀπεφήναντο διάστασίν τινα τῶν Αἰτωλῶν καὶ Λοκρῶν ἔσεσθαι — κεχωρίσθαι γὰρ ἀπὸ μητρὸς οὔσης Λοκρίδος καὶ πατρὸς Αἰτωλοῦ — οἱ δὲ δεῖν ᾤοντο τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα ἀπενέγκοντας εἰς τὴν ὑπερορίαν κατακαῦσαι. *5.* ταῦτα δὲ αὐτῶν βουλευομένων ἐξαίφνης φαίνεται ὁ Πολύκριτος ὁ προτεθνηκὼς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πλησίον τοῦ τέκνου ἔχων ἐσθῆτα μέλαιναν. *6.* τῶν δὲ πολιτῶν καταπλαγέντων ἐπὶ τῇ φαντασίᾳ καὶ πολλῶν εἰς φυγὴν τραπομένων παρεκάλεσε τοὺς πολίτας θαρρεῖν καὶ μὴ ταράττεσθαι ἐπὶ τῷ γεγονότι φάσματι. ἐπεὶ δὲ ἔληξε τὸ πλέον τοῦ θορύβου καὶ τῆς ταραχῆς, ἐφθέγξατο λεπτῇ τῇ φωνῇ τάδε· « ἐγώ, ἄνδρες πολῖται, τῷ μὲν σώματι τέθνηκα, τῇ δὲ εὐνοίᾳ καὶ τῇ χάριτι <τῇ> πρὸς ὑμᾶς ζῶ. καὶ νῦν πάρειμι <ὑμῖν> παραιτησάμενος τοὺς κυριεύοντας τῶν κατὰ γῆν ἐπὶ τῷ συμφέροντι τῷ ὑμετέρῳ. παρακαλῶ τοίνυν ὑμᾶς πολίτας ὄντας ἐμαυτοῦ μὴ ταράττεσθαι μηδὲ δυσχεραίνειν / ἐπὶ τῷ παραδόξῳ γεγονότι φάσματι. δέομαι δὲ ὑμῶν ἁπάντων, κατευχόμενος πρὸς τῆς ἑκάστου σωτηρίας, ἀποδοῦναί μοι τὸ παιδίον τὸ ἐξ ἐμοῦ γεγεννημένον, ὅπως μηδὲν βίαιον γένηται ἄλλο τι βουλευσαμένων ὑμῶν, μηδ' ἀρχὴ πραγμάτων δυσχερῶν καὶ χαλεπῶν διὰ τὴν πρὸς ἐμὲ φιλονεικίαν ὑμῖν γένηται. οὐ γὰρ ἐνδέχεταί μοι περιιδεῖν κατακαυθὲν τὸ παιδίον ὑφ' ὑμῶν διὰ τὴν τῶν ἐξαγγελλόντων ὑμῖν μάντεων ἀποπληξίαν. συγγνώμην μὲν οὖν ὑμῖν ἔχω, ὅτι τοιαύτην ὄψιν ἀπροσδόκητον ἑωρακότες ἀπορεῖτε πῶς ποτε τοῖς παροῦσι πράγμασιν ὀρθῶς χρήσεσθε. εἰ μὲν οὖν ἐμοὶ πεισθήσεσθε ἀδεῶς, τῶν παρόντων φόβων καὶ τῶν ἐπερχομένων κακῶν ἔσεσθε ἀπηλλαγμένοι. εἰ δὲ ἄλλως πως τῇ γνώμῃ προσπεσεῖσθε, φοβοῦμαι περὶ ὑμῶν μήποτε εἰς ἀνηκέστους συμφορὰς ἀπειθοῦντες ἡμῖν ἐμπέσητε. ἐγὼ μὲν οὖν διὰ τὴν ὑπάρχουσαν εὔνοιαν ὅτ' ἔζων καὶ νῦν ἀπροσδοκήτως παρὼν προείρηκα τὸ συμφέρον ὑμῖν. ταῦτ' οὖν ὑμᾶς ἀξιῶ μὴ πλείω με χρόνον παρέλκειν, ἀλλὰ βουλευσαμένους ὀρθῶς καὶ πεισθέντας τοῖς εἰρημένοις ὑπ' ἐμοῦ δοῦναί μοι μετ' εὐφημίας τὸ παιδίον. οὐ γὰρ ἐνδέχεταί μοι πλείονα μηκύνειν χρόνον διὰ τοὺς κατὰ γῆν ὑπάρχοντας δεσπότας.» *7.* ταῦ - / - τα δὲ εἰπὼν ἡσυχίαν ἔσχεν ἐπ' ὀλίγον, καραδοκῶν ποίαν ποτὲ ἐξοίσουσιν αὐτῷ γνώμην περὶ τῶν ἀξιουμένων. τινὲς μὲν οὖν ᾤοντο δεῖν ἀποδοῦναι τὸ παιδίον καὶ ἀφοσιώσασθαι τό τε φάσμα καὶ τὸν ἐπιστάντα δαίμονα, οἱ δὲ πλεῖστοι ἀντέλεγον, μετὰ ἀνέσεως δεῖν βουλεύσασθαι φάσκοντες, ὡς ὄντος μεγάλου τοῦ πράγματος καὶ οὐ τῆς τυχούσης αὐτοῖς ἀπορίας. *8.* συνιδὼν δὲ αὐτοὺς οὐ προσέχοντας, ἀλλ' ἐμποδίζοντας αὐτοῦ τὴν βούλησιν, ἐφθέγξατο αὖθις τάδε· « ἀλλ' οὖν γε, ὦ ἄνδρες πολῖται, ἐὰν ὑμῖν συμβαίνῃ τι τῶν δυσχερεστέρων διὰ τὴν ἀβουλίαν, μὴ ἐμὲ αἰτιᾶσθε, ἀλλὰ τὴν τύχην τὴν οὕτως ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑμᾶς ποδηγοῦσαν, ἥτις ἐναντιουμένη κἀμοὶ παρανομεῖν ἀναγκάζει με εἰς τὸ ἴδιον τέκνον.» *9.* τοῦ δὲ ὄχλου συνδραμόντος καὶ ἔριν περὶ [τὴν ἄρσιν] τοῦ τέρατος ἔχοντος, ἐπιλαβόμενος τοῦ παιδίου καὶ τοὺς πλείστους αὐτῶν ἀνείρξας ἰταμώτερον διέσπασέ τε αὐτὸ καὶ ἤσθιε. *10.* κραυγῆς δὲ γενομένης καὶ λίθων ἐπ' αὐτὸν ἐκριπτομένων ὑπελάμβανον τροπὴν αὐτοῦ ποιήσασθαι. ὁ δὲ ἄπληκτος ὢν ὑπὸ τῶν λίθων τὸ σῶμα πᾶν παιδίου κατανάλωσε πλὴν τῆς κεφαλῆς καὶ αὐτίκα ἀφανὴς ἐγένετο.

11. δυσφορούντων δ' αὐτῶν ἐπὶ τοῖς γενομένοις καὶ ἐν ἀπορίᾳ καθεστηκότων οὐ τῇ τυχούσῃ, βουλομένων τε ἀποστεῖ - / - λαι εἰς Δελφούς, φθέγγεται ἡ κεφαλὴ τοῦ παιδίου ἐπὶ τοῦ ἐδάφους κειμένη καὶ λέγει χρησμῷ τὰ ἀποβησόμενα·

ὦ πολυύμνητον ναίων χθόνα λαὸς ἀπείρων,
μὴ στεῖχ' ἐς Φοίβου τέμενος ναόν τε θυώδη·
οὐ γάρ σοι καθαραὶ χέρες αἵματος αἰθέρ' ἔχουσιν,

ἀλλὰ μύσος προπάροιθε ποδῶν ἔντοσθε κελεύθου.
φράζεο δ' ἐξ ἐμέθεν, τρίποδος δ' ἀπόειπε κέλευθον·
μαντοσύνης πᾶσαν γὰρ ἐφετμὴν σοι καταλέξω.
ἤματι γὰρ τούτῳ περιτελλομένου ἐνιαυτοῦ
ὥρισται πᾶσιν θάνατος, ψυχαὶ δὲ βίονται
Λοκρῶν Αἰτωλῶν τ' ἀναμὶξ βουλῇσιν Ἀθήνης.
οὐδ' ἀναπαύλησις κακοῦ ἔσσεται οὐδ' ἠβαιόν·
ἤδη γὰρ ψακάδες φόνιαι κατὰ κρᾶτα κέχυνται,
νὺξ δ' ἐπὶ πάντα κέκευθε, μέλας δ' ἐπιδέδρομεν αἴθρη.
αὐτίκα νὺξ δ' ἔρεβος πᾶσαν κατὰ γαῖαν ὄρωρεν,
χῆροι δ' οἶκοι πάντες ἐπ' οὔδεϊ γυῖα κλινοῦσιν,
οὐδὲ γυνὴ πένθος ποτὲ λείψεται, οὐδέ νυ παῖδες
ἂν μεγάροις γοόωσι, φίλους πατέρας περιφύντες·
τοῖον γὰρ τόδε κῦμα κατέδραμε πᾶσι κατ' ἄκρης.
αἶ αἶ πατρίδ' ἐμὴν αἰεὶ στένω αἰνὰ παθοῦσαν
μητέρα τ' αἰνοτάτην, ἣν ὕστερον ἔκλυσεν αἰών.
νώνυμνόν τε θεοὶ γένεσιν θήσουσιν ἅπαντες
Λοκρῶν τ' Αἰτωλῶν θ' ὅ τί που καὶ σπέρμα λίποιτο,
οὕνεκ' ἐμὴν κεφαλὴν λίποι αἰών, οὐδέ νυ πάντα
σώματος / ἠφάνικεν μέλε' ἄκριτα, λεῖπε δὲ γαῖαν.
ἀλλ' ἄγ' ἐμὴν κεφαλὴν θέμεν' ἠοῖ φαινομένηφι,
μηδέ θ' ὑπὸ ζοφερὴν γαῖαν κατακρυπτέμεν ἔνδον·
αὐτοὺς δὲ προλιπόντας ἑὸν χῶρον μετόπισθεν
στείχειν εἰς ἄλλον χῶρον καὶ λαὸν Ἀθήνης,
εἴ τινά που θανάτοιο λύσιν κατὰ μοῖραν ἕλησθε.

12. ἀκούσαντες δὲ οἱ Αἰτωλοὶ τοῦ χρησμοῦ, γυναῖκας μὲν καὶ τὰ νήπια τέκνα τούς τε ὑπεργήρως ὑπεξέθεντο οὗ ἕκαστος ἐδύνατο, αὐτοὶ δὲ ἔμενον καραδοκοῦντες τὸ ἀποβησόμενον. καὶ συνέβη τῷ ἑξῆς ἔτει Αἰτωλοῖς καὶ Ἀκαρνᾶσι συστῆναι πόλεμον καὶ φθορὰν πολλὴν ἑκατέρων γενέσθαι.

1.1.2. *Traduction* [1]

Phlégon de Tralles, *De mirabilibus*, chap. 2.

---

[1] J'ai traduit ce texte. Et il en est de même pour toutes les traductions qui ne sont pas attribuées à quelqu'un d'autre, expressément. Voici quelques remarques concernant cette traduction. [a] La καλοκἀγαθία constitue l'idéal de la noblesse par opposition au δῆμος (cf. Thuc., VIII, 48, 6; J. Berlage, *De*

Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse rapporte, lui aussi, qu'il y eut aussi, en Étolie, une apparition.

Polycrite, l'un des citoyens, fut élu par le peuple Étolarque, ses concitoyens le priant d'accepter cette charge pour trois ans, en raison de la noblesse[a] qu'il tenait de ses ancêtres. Alors qu'il exerce cette charge, il épouse une Locrienne; il couche avec elle trois nuits, et la quatrième, il meurt.

Sa femme, veuve, resta dans la maison de son mari. Lorsque le moment de la naissance fut arrivé, elle met au monde un enfant qui avait deux sexes, le mâle et le femelle, ce qui constituait un écart extraordinaire par rapport à la nature. En effet, les parties supérieures du sexe étaient dures et mâles, celles entre les cuisses, femelles et molles.

La famille, frappée de stupeur, fit porter l'enfant sur la place publique et, ayant convoqué une assemblée, on délibéra sur l'enfant, après avoir fait venir des extispices et des devins spécialisés dans les prodiges. Parmi eux, les uns prétendirent qu'il y aurait un différend entre les Étoliens et les Locriens — l'enfant n'était-il pas différent de sa mère, qui était Locrienne, et de son père, qui était Étolien ? — les autres croyaient qu'il fallait emmener la mère et l'enfant au-delà des frontières du pays et les brûler.

Alors qu'ils délibéraient de la sorte, soudain, voici qu'apparaît, devant l'assemblée, près de son enfant, Polycrite, qui était pourtant déjà mort: il portait des vêtements noirs.

A cette apparition, beaucoup de ses concitoyens prirent peur et s'enfuirent; Polycrite les pria de garder leur sang-froid et de ne

---

vi et usu καλὸς κἀγαθός, καλοκἀγαθία, dans *Mnemosyne*, LX (1932), pp. 20-40. [b] J'ai traduit ainsi pour tenir compte de l'opposition εὐφημία/δυσφημία (= avec des imprécations). [c] Pris en ce sens, ἀφοσιώσασθαι est parallèle à l'expression λόγιόν τι ἀποσιούμενοι «accomplissant l'ordre d'un oracle» (Hdt, IV, 203). [d] Il semble qu'il faille traduire ἀβουλία par «incapacité à prendre une décision» en raison de ce qui vient d'être raconté (165-171), même si, par la suite, une décision semble avoir été prise (177-178). [e] Il faut accorder μέλας avec αἴθρῃ, même si ce terme est féminin. [f] L'expression ἐπ' οὔδει γυῖα κλινοῦσιν semble être une image qui veut dire: «s'effondrer, s'écrouler». [g] On peut supposer que λεῖπε est un imparfait sans augment (ἔλειπε = λεῖπε), dont le sujet est αἰών. [h] Les verbes θέμεν et κατακρυπτέμεν sont deux infinitifs aoristes homériques, qui ont valeur d'impératifs.

pas être effrayés de l'apparition. Lorsque le tumulte extrême et le bruit eurent cessé, il prit la parole d'une voix faible: «Sans doute, citoyens, par le corps je suis mort, mais je vis encore par la bienveillance et l'intérêt que j'ai pour vous. Et me voici devant vous, parce que j'ai intercédé auprès des maîtres du monde souterrain en votre faveur. Je vous prie donc, vous qui êtes mes concitoyens, de ne pas vous effrayer et de ne pas vous tourmenter à cause de cette apparition extraordinaire. Je vous supplie, au nom du salut de chacun d'entre vous, de me rendre l'enfant qui est né de moi, pour qu'aucun acte de violence ne soit commis, parce que vous auriez pris une décision différente; et que cela ne marque pas le commencement de malheurs à cause de votre hostilité à mon égard. Il ne m'est pas possible, en effet, de vous voir, avec indifférence, brûler mon enfant, à cause de l'émoi des devins que vous avez mandés. Je vous accorde mon pardon, parce que, ayant vu une chose aussi extraordinaire, vous êtes dans l'embarras et ne savez comment agir correctement dans le cas présent. Si donc c'est à moi que vous vous en remettez avec confiance, vous serez délivrés de vos craintes présentes et des maux à venir; mais, si vous vous précipitez dans quelqu'autre décision, alors, je crains que vous ne tombiez dans d'irrémédiables malheurs, pour ne m'avoir pas obéi. Pour moi donc, c'est avec la même bienveillance que lorsque j'étais vivant, que, maintenant encore, paraissant devant vous d'une manière inattendue, je vous ai fait connaître ce qui est de votre intérêt. C'est pourquoi, je vous demande de ne pas me faire attendre davantage, mais de me donner mon enfant, sans imprécation [b], après avoir droitement délibéré et vous être rangés à mes paroles. Il ne m'est pas possible, en effet, à cause des maîtres du monde souterrain, de passer plus de temps.»

Cela dit, il se tint pendant un petit moment en repos, attendant de voir quelle décision serait prise à l'égard de ses requêtes. Les uns, donc, pensaient qu'il fallait rendre l'enfant, et ainsi accomplir l'ordre [c] du spectre et du démon qui se tenait là; la grande majorité les contredisait, prétendant qu'il fallait délibérer à loisir, parce qu'il s'agissait là d'une affaire importante et que leur embarras n'était pas mince.

Voyant donc qu'ils ne prêtaient pas attention à ses paroles, mais contrariaient sa volonté, il prit à nouveau la parole: «En tous cas, citoyens, si jamais il vous arrive quelque malheur particulièrement grave à cause de votre incapacité à prendre une décision[d], ne m'en accusez pas, mais accusez plutôt la fortune qui vous entraîne vers le pire, elle qui, opposée à moi, me force à commettre un méfait contre mon propre enfant.»

Comme la foule s'avançait et s'apprêtait à supprimer le monstre, Polycrite se saisit de son enfant, et, ayant repoussé la foule, il le mit vivement en pièces et le mangea.

Il y eut un grand cri, et l'on commença à lui jeter des pierres, dans la pensée de le mettre en fuite. Mais il n'était pas atteint par les pierres, et il engloutit la totalité du corps de l'enfant, hors la tête; puis, soudain, il disparut.

Alors que les Étoliens étaient tout agités par ce qui venait de se produire et qu'ils se trouvaient dans un embarras qui n'était pas mince et qu'ils voulaient envoyer une ambassade à Delphes, la tête de l'enfant, qui se trouvait sur le sol, se mit à parler et leur annonça par un oracle ce qui allait arriver:

Ô peuple immense, qui habite une terre célébrée de maints hymnes,
Ne va pas vers le domaine de Phoibos, vers son temple parfumé.
Car ce ne sont pas des mains pures de sang que tu tends vers le ciel,
Mais il y a une souillure devant tes pieds, en travers de ton chemin.
Écoute bien ce qui sort de ma bouche; renonce au chemin du trépied.
Car je te dirai toute la sentence de l'oracle.
A compter de ce jour, lorsque l'année aura accompli une fois son
[cycle,
La mort est arrêtée pour tous, mais vos âmes survivront,
Locriens et Étoliens tout ensemble par la volonté d'Athéna.
Et ce malheur n'aura pas de repos, non pas le moindre.
Déjà, en effet, des gouttes de sang sont répandues sur vos têtes
La nuit enferme tout, et un noir nuage [e] s'étend;
Voici que la nuit fait surgir les ténèbres sur la terre entière,
Toutes les maisons, vides, inclinent leurs membres sur le sol [f].
La femme ne quittera jamais plus le deuil, et les enfants
Ne pousseront plus dans les maisons où l'on pleure leur père.
Oui, car tel est le fléau qui s'est abattu sur tout sans exception.
Hélas, je gémis sur ma patrie, hélas elle a subi un sort épouvantable,
Et sur ma très malheureuse mère, que sa destinée a emportée par
[la suite.
Et les dieux prépareront tous, pour tout ce qui aura subsisté de la
[race des

Locriens et des Étoliens, une naissance sans gloire.
Et c'est pour cela que la mort a épargné ma tête et qu'elle
N'a pas fait disparaître indistinctement tous mes membres, mais m'a laissée sur terre [g].
Eh bien! allez, exposez [h] ma tête en plein jour,
Et n'allez pas la cacher sous la terre ombreuse;
Quant à vous, laissant derrière vous votre pays,
Allez vers un autre pays et un autre peuple consacré à Athéna,
Si, jamais, vous obtenez du destin d'échapper à la mort.

Les Étoliens, ayant entendu cet oracle, évacuèrent, chacun où il le put, les femmes, les enfants et les vieillards: quant à eux, ils restèrent, dans l'attente de ce qui allait arriver. Et il arriva, l'année suivante, qu'une guerre éclata entre les Étoliens et les Acarnaniens; et il y eut des pertes considérables des deux côtés.

1.2. *Variante* A02

1.2.1. *Texte*

Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, II, ed. W. Kroll, Leipzig, 1901, 115.7-15.

Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ναυμάχιος ὁ Ἠπειρώτης, ἀνὴρ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων πάππων γεγονώς, Πολύκριτον Αἰτωλὸν ἐπιφανέστατον Αἰτωλῶν καὶ Αἰτωλαρχίας τυχόντα καὶ ἀποθανεῖν καὶ ἀναβιῶναι μηνὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐνάτῳ, καὶ ἀφικέσθαι εἰς ἐκκλησίαν κοινὴν τῶν Αἰτωλῶν καὶ συμβουλεῦσαι τὰ ἄριστα περὶ ὧν ἐβουλεύοντο καὶ τούτων εἶναι μάρτυρας Ἱέρωνα τὸν Ἐφέσιον καὶ ἄλλους ἱστορικοὺς Ἀντιγόνῳ τε τῷ βασιλεῖ καὶ ἄλλοις ἑαυτῶν φίλοις ἀποῦσι τὰ συμβάντα γράψαντας.

1.2.2. *Traduction* [2]

De A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, III, Paris, 1970, pp. 59-60.

---

[2] Voici deux remarques concernant cette traduction de A. J. Festugière. [a] On ne peut traduire, avec A. J. Festugière ἐκκλησίαν κοινὴν par «l'assemblée régulière», non seulement en raison du sens habituel de κοινός, mais aussi et surtout en fonction de l'organisation politique de la confédération Étolienne (cf. sur le sujet, 3.1. *Étolie et Étolarque*). [b] On remarquera que, n'hésitant pas comme Phlégon de Tralles, Proclus, citant Naumachios d'Épire, considère que cet Hiéron est d'Éphèse.

De son côté Naumachios d'Épire, qui a vécu au temps de mes aïeux, raconte que Polycrite d'Étolie, l'un des plus distingués parmi les Étoliens et qui avait obtenu la charge d'Étolarque, était mort, puis était ressucité au neuvième mois après la mort, était venu à une assemblée fédérale [a] des Étoliens, et y avait recommandé les mesures les plus sages sur les affaires en délibération. Avaient été témoins du fait Hiéron d'Éphèse [b] et d'autres observateurs, qui avaient écrit ce qui s'était passé au roi Antigone et à d'autres de leurs amis qui n'avaient pas assisté à la chose.

2. *La transmission de l'histoire de Polycrite*

Le témoignage le plus récent qui nous soit parvenu sur l'histoire de Polycrite se trouve donc chez Proclus [3], le philosophe néoplatonicien (412-485 après J.-C.), qui rapporte cette histoire de revenant avec plusieurs autres, dans le cadre de son commentaire sur la *République* de Platon; et, plus précisément, sur le mythe d'Er [4], le fils d'Arménios, originaire de Pamphylie, qui, dix jours après sa mort, revient à la vie et raconte son voyage dans le monde des morts.

Proclus affirme tenir le récit de l'histoire de Polycrite d'un certain Naumachios d'Épire [5], qui paraît donc avoir été l'auteur d'un recueil de *mirabilia*, et que Proclus situe au temps de ses aïeux, c'est-à-dire deux générations avant lui, soit (412 — 2 × 30 = 352) vers le milieu du IVe siècle après J.-C. Selon A. J. Festugière [6], l'identification de ce Naumachios d'Épire avec l'auteur, non autrement connu, d'un poème parénétique en hexamètres sur la conduite de la femme dans le mariage [7], paraît très douteuse.

Par ailleurs, Proclus ajoute que Naumachios d'Épire tenait ce récit de Hiéron d'Éphèse qui, avec, d'autres observateurs, avait été le témoin de l'événement, et en avait même informé par lettre le roi Antigone [8].

---

[3] *In Remp.*, II, 115.7-15 Kroll.

[4] *Rép.*, X, 613 e - 621 d.

[5] *In Remp.*, II, 115.7-8 Kroll.

[6] A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, III (Paris, 1970), p. 59, n. 2.

[7] Cf. *PWRE*, XVI, 2 (1935), s.v. *Naumachios* 1), 1974-1975 (Keydell).

[8] *In Remp.*, II, 115.13-15 Kroll.

Or, c'est aussi de cet Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse, que Phlégon de Tralles, un affranchi d'Hadrien (IIe siècle après J.-C.), qui est notamment l'auteur d'un recueil de *mirabilia* [9], dit tenir le récit de l'histoire de Polycrite.

Tout remonte donc à cet Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse, qui aurait été le témoin de cet événement extraordinaire. Or, relativement à cet auteur, deux questions se posent. A-t-il, oui ou non, existé ? Et, si oui, à quel moment ?

Selon F. Jacoby [10], cet Hiéron ne serait pas un historien, mais, tout au plus, un «thaumasiographe», qui pourrait même être l' Ἱεροκλῆς ὁ προβαλλόμενος τὰ θαυμάσια qu'Énée de Gaza [11] distingue de son maître, Hiéroclès d'Alexandrie; car la tentative faite par K. Praechter [12] pour identifier ce thaumasiographe avec l'Hiéroclès qui écrivit les Φιλίστορες n'est pas convainquante [13]. Enfin, aucun éditeur n'a suivi Meursius, pour corriger, dans le texte de Phlégon, Ἱέρων en Ἥρων, correction qui s'avère fausse, depuis la découverte du parallèle chez Proclus.

Dans cette perspective, Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse, thaumasiographe, aurait effectivement existé, et serait forcément le contemporain du roi Antigone, auquel il aurait écrit une lettre racontant l'histoire de Polycrite. Or, selon F. Jacoby [14] cet Antigone serait Antigone le borgne (382-301 avant J.-C.), roi de 306 à 301. Aussi faudrait-il situer cette lettre avant 301, et faire s'étendre la vie de Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse de la seconde moitié du IVe siècle à la première moitié du IIIe siècle avant J.-C..

---

[9] L'édition la plus récente de ce recueil se trouve dans *PGrR* = *Paradoxographorum graecorum reliquiae*, recognovit, brevi adnotatione critica instruxit, latine reddidit Alexander Giannini, Milan 1966, (XV, Phlegon, F 1, *De mirabilibus*), pp. 169-219.

[10] Cf. *PWRE*, VIII, 2 (1913), s.v. *Hieron* 20), 1515 (Jacoby).

[11] Énée de Gaza, *Théophraste*, 18.13-14 M. E. Colonna.

[12] K. Praechter, *Ein unbeachtetes Fragment aus Hierokles'* Φιλίστορες, dans *Berliner philologische Wochenschrift*, XXXI, no 48 (1911), 1515-1516.

[13] Cf. *PWRE*, VIII, 2 (1913), s.v. *Hierokles* 16), 1478 (Jacoby).

[14] *FGrH*, 257, F 36 (II), *in margine*. Pour sa part, G. Höfer, dans Roscher, *Myth. Lex.*, III, 2, (1902-1909), s.v. *Polykritos* 2), 2562, opte pour Antigonos Gonatas. J'essaierai de montrer (cf. 3.5. *Références à Athéna*; et 3.6. *Guerre entre l'Étolie et l'Acarnanie*) qu'il s'agit bien d'Antigone le borgne. Sur Antigone le borgne, cf. C. Wehrli, *Antigone et Démétrios* (Genève, 1968); O. Mueller, *Antigonos monophthalmos und das Jahr der Könige* (Bonn, 1973); P. Briant, *Antigone le borgne* (Paris, 1973).

Toutefois, E. Rohde[15], P. Wendland[16], et J. Mesk[17] ne sont pas de cet avis.

Ils font remarquer, ce que reconnaît F. Jacoby[18], que Phlégon de Tralles et Naumachios semblent avoir puisé à une même source, qui aurait été une collection d'histoires extraordinaires, à laquelle auraient appartenu non seulement l'histoire de Polycrite et celle de Philinnion[19], qui, toutes les deux, présentent la forme de lettres, dont les expéditeurs, Hipparque et Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse, prétendent avoir été les témoins de ce qu'ils racontent, mais aussi celle de Bouplagos et de Publius[20], qui pourrait bien avoir été aussi présentée sous une forme épistolaire. Les similitudes entre ces trois histoires sont de deux ordres. Tout d'abord, du point de vue de la langue, elles présentent plusieurs traits communs, dont P. Wendland[21] a fait un inventaire. En outre, du point de vue de la composition littéraire, elles paraissent avoir été construites à partir du même canevas; apparition, rassemblement, proposition de faire brûler, *etc.*, comme l'a montré J. Mesk[22].

Partant du fait que ces trois histoires appartiennent à une même collection, E. Rohde, P. Wendland et J. Mesk vont plus loin. Ils estiment que cette collection d'histoires extraordinaires aurait pu être fabriquée par un rhéteur du IIe siècle ou du début du Ier siècle avant J.-C., et qui aurait subi l'influence péripatéticienne. Et cela, pour deux raisons. D'une part, comme dans le chapitre 3 des *Mirabilia* de Phlégon, il est fait mention de la victoire de M' Acilius Glabrio sur Antiochos III, le grand, aux Thermopyles en

---

[15] E. Rohde, *Zu den Mirabilia des Phlegon,* dans *Kleine Schriften,* II (Tübingen und Leipzig, 1901), pp. 173-185 = *RheinMus,* XXXII (1877), pp. 329-339.

[16] P. Wendland, *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione* (Göttingen, 1911), pp. 5-11.

[17] J. Mesk. *Ueber Phlegons Mirabilia I-III,* dans *Philologus,* LXXX (1924), pp. 298-311.

[18] *FGrH,* 257, F 36 (I) *comm.*

[19] Phlégon, *De mirab.,* chap. 1; Proclus, *In Remp.,* II, 116.2-18 Kroll.

[20] Phlégon, *De mirab.,* chap. 3.

[21] P. Wendland, *De fabellis antiquis,* pp. 9-11.

[22] J. Mesk dans *Philologus,* LXXX (1924), pp. 298-311.

191 avant J.-C. [23], il s'ensuit que cette collection doit être postérieure à 190 avant J.-C. . En outre, au II^e^ siècle et au début du I^er^ siècle avant J.-C., on note, dans les milieux péripatéticiens, un intérêt évident pour les collections d'histoires locales extraordinaires [24], dont la transmission fictive ou réelle s'accorde parfaitement avec la forme épistolaire [25]. Et cette double hypothèse, paraît devoir être confirmée par une étude linguistique de certaines expressions qu'on retrouve dans ces trois histoires extraordinaires [26].

Il est difficile de prendre position dans ce débat. En effet, ces trois histoires extraordinaires, écrites par des auteurs différents, auraient pu être réunies en une même collection par un compilateur du II^{e} siècle ou du début du I^{er} siècle avant J.-C., qui les aurait récrites pour former un tout homogène. Quoi qu'il en soit, que Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse ait existé ou non, on sent, tout au long de cette histoire, un souci évident de situer précisément, dans l'espace et dans le temps, les événements qui y sont rapportés. C'est d'ailleurs là, la principale raison, pour laquelle je parle de l'«histoire» et non du «mythe» de Polycrite.

3. *Le cadre géographique et la situation historique de l'histoire de Polycrite*

Plusieurs renseignements peuvent permettre de situer l'histoire de Polycrite dans l'espace et dans le temps. 1) Polycrite est un Étolien (118, 133) [27], qui est élu Étolarque (119). 2) Il épouse une Locrienne (122, 132-133). 3) En observant l'androgyne issu de cette union, les devins prédisent qu'il y aura un différend entre les Étoliens et les Locriens (131-132). 4) La tête de l'enfant, dont le reste du corps vient d'être englouti par son père, Polycrite, retient les Étoliens d'envoyer une ambassade à Delphes (185-186, 189-192). Elle présente Athéna comme principe unificateur entre les Étoliens et les Locriens (195-196); et elle incite même les Étoliens à aller vers un peuple consacré à Athéna (214). Enfin, l'année qui suit les événements racontés dans cette histoire, une guerre éclate entre les Étoliens et les Acarnaniens.

---

[23] *PGrR*, XV, F 1, c. 3, 222-227 A. Giannini.

[24] E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorlaüfer* (Leipzig, [1876], 1914, 3^{e} édition), pp. 41 sq., 121.

[25] E. Rohde, *Kleine Schriften*, II, p. 185.

[26] P. Wendland, *De fabellis antiquis*, p. 10.

[27] A partir d'ici, tous les nombres de trois chiffres, allant de 117 à 220, entre parenthèses et sans autre indication, dans le texte, renvoient aux lignes de l'édition de A. Giannini, *PGrR*, XV, F 1, c. 2.

Je reprends, un à un, chacun de ces points.

3.1. *Étolie et Étolarque*

Polycrite est un Étolien: c'est aussi ce que dit Proclus [28]. L'Étolie se trouve au nord-ouest de la Grèce. Au nord, elle pour frontière la chaîne de l'Oeta dont les Oetaens, que jouxtent les Doriens, tirent leur nom: elle est aussi bordée par la Dolopie et par l'Amphilochie. A l'ouest, le fleuve Achéloos constitue une frontière souvent contestée avec l'Acarnanie. Et au sud-est, elle est séparée du golfe de Corinthe par la Locride occidentale.

Or, Polycrite, un Étolien, est élu Étolarque (Αἰτωλάρχης) par ses concitoyens. Ce terme, qu'on ne retrouve, après Phlégon, que chez Proclus [29], est un *hapax,* qui semble avoir été construit sur le modèle du terme «Béotarque» (Βοιωτάρχης). Toutefois, il convient de signaler que la confédération béotienne était très différente, au niveau de son organisation politique, de la confédération étolienne.

La confédération béotienne est, dès la seconde moitié du V^e^ siècle avant J.-C., l'état fédéral le mieux connu et le plus développé. La citoyenneté active, c'est-à-dire celle qui implique le droit de voter et de remplir une charge, dépend de la propriété. En d'autres termes, les citoyens actifs doivent être ceux qui se sont qualifiés pour servir dans la cavalerie et dans l'infanterie lourde. Il s'ensuit donc que la moitié des citoyens (*politai*) adultes mâles n'entrent pas dans cette catégorie. A l'intérieur de chaque cité, les citoyens actifs sont divisés en quatre conseils (*boulai*), chacun de ces conseils préparant des motions qui sont soumises aux trois autres. Et il faut l'agrément des quatre conseils, qui votent séparément, pour qu'une motion soit adoptée. Pour assurer la représentation au gouvernement fédéral, la Béotie est divisé en onze unités, les plus petites cités étant regroupées entre elles ou intégrées dans une cité plus grande. Thèbes, par exemple, contrôle quatre unités en 447.

---

[28] *In Remp.*, II, 115.9 Kroll.

[29] *In Remp.*, II, 115.10 Kroll.

Chacune de ces unités fournit un Béotarque et soixante conseillers. Aussi les organes principaux du gouvernement sont-ils représentés par un bureau fédéral composé de onze Béotarques et un conseil (*boulè*) fédéral de six cent soixante membres. Comme le conseil des cités, le conseil fédéral est divisé en quatre sections; et il fonctionne sur le même modèle. Ce conseil se réunit à Thèbes sur la Cadmée. Selon toute apparence, cependant, le quart du conseil, soit cent soixante cinq membres, représentait un nombre trop élevé pour être efficace. Aussi, pratiquement, le corps plus réduit des Béotarques devait-il prendre la majorité des décisions.

A l'origine, la confédération béotienne n'avait pas d'assemblée fédérale. Mais dans la nouvelle confédération fondée en 378, la situation change. De ce fait, le conseil se voit relégué au troisième rang. Car, excepté dans le cas où l'opinion publique joue un certain rôle, les Béotarques deviennent omnipotents. Or, dans l'un et l'autre cas, Thèbes, où se tenait l'assemblée fédérale, à laquelle pouvaient participer tous les citoyens actifs, et qui désignait le plus de Béotarques, avait une influence déterminante [30].

Pour sa part, l'Étolie, au Ve siècle avant J.-C., constitue le meilleur exemple d'un état-*ethnos*. Par la suite, elle devient un état fédéral très efficace, tout en maintenant, cependant, son assemblée primitive. En relation avec l'expédition d'Athènes en Étolie, en 426, Thucydide [31] mentionne trois *ethnè*: les Apodotes, les Ophionées et les Eurytanes. Les assemblées, où tous les citoyens adultes mâles ont droit de vote, se tiennent au printemps, avant les campagnes militaires, et à l'automne, après. Il semble qu'il existait aussi un conseil (*boulè*), sur lequel toutefois on n'a que très peu d'informations, la preuve de l'existence de ce conseil remontant à une inscription athénienne de 333/332 avant J.-C. [32].

On ne sait pas très bien quand se situe la transformation de l'Étolie d'un état-*ethnos* en un état fédéral. J. A. O. Larsen fait remonter cette date au début du IVe siècle avant J.-C. L'Etolie est alors divisée en districts (*télè*), qui doivent correspondre, plus ou moins, aux anciennes divisions par *ethnè*. Chacun de ces districts possède son propre conseil (*boulè*), dirigé par un boularque. En tant qu'état fédéral, l'Étolie possède un conseil et une assemblée. Au conseil, chaque cité est représentée par des conseillers (*bouleutes*) élus, en fonction de sa population. Et l'assemblée, qui fonctionne comme l'*ekklèsia* d'une cité démocratique, continue d'être réunie deux fois par année: le printemps et l'automne; en outre, deux assemblées extraordinaires peuvent être convoquées. Par ailleurs, parce que le conseil est constitué d'un nombre trop considérable de représentants, un corps plus restreint est constitué. Il est composé de *bouleutes* spécialement choisis à cet effet, comme l'indique le terme grec qui les désigne: *apoklètoi*[33].

---

[30] J. A. O. Larsen, *Greek federal states* (Oxford, 1968), pp. 26-40; 175-180.

[31] Thuc., III, 94-98.

[32] *IG*, II², 358.

Dans cette perspective, donc, le terme «Étolarque», si on le fait correspondre au terme «Béotarque», désigne, dans le cadre de la confédération Étolienne, sinon un *apoklète*, du moins un *boularque*. Cela étant dit, il convient de remarquer que l'assemblée, qui est convoquée pour délibérer sur la naissance de l'androgyne qu'est l'enfant de Polycrite, doit être une assemblée extraordinaire, c'est-à-dire l'une des deux qui pouvaient être convoquées en sus des deux assemblées régulières.

3.2. *Locride occidentale*

Les Locriens constituaient un petit peuple divisé en deux groupes séparés géographiquement: les Locriens de l'Est qui se trouvaient à l'est des Thermopyles, le long des côtes des golfes de Malée et d'Eubée; et les Locriens de l'ouest, le long de la côte nord du golfe de Corinthe, des environs de Crissa, au voisinage de Delphes, jusqu'à Naupacte. La manière, dont la division des Locriens en deux groupes s'est produite, reste une énigme. Quoi qu'il en soit, il semble bien que la Locride mentionnée dans ce texte soit la Locride occidentale, comme le laissent supposer plusieurs indices qui seront énumérés et interprétés par la suite.

La Locride occidentale fut conquise progressivement par les Étoliens. Voici d'aileurs comment L. Lerat décrit cette conquête:

> Les étapes de l'expansion étolienne en Locride semblent donc avoir été les suivantes:

---

[33] J. A. O. Larsen, *Greek federal states*, pp. 78-80; 195-215.

> 1) En 338, les Étoliens reçurent de Philippe Naupacte avec, s'ils ne les possédaient pas déjà, Molykria et Makynia: peut-être aussi, à l'Est de Naupacte, quelques cités qui paraissent avoir été toujours sous son influence, comme Eupalion, Oineon, Polis.
>
> 2) Le reste du pays est demeuré indépendant au moins jusqu'en 321 et peut-être même jusqu'aux environs de 290. Au-delà de cette date l'installation des Étoliens à Delphes suppose l'occupation de l'ensemble de la Locride de l'Ouest.
>
> 3) Toutefois il n'est pas impossible qu'Amphissa ait réussi à conserver une indépendance au moins relative jusqu'au moment de l'invasion gauloise.
>
> En tout cas les Locriens de l'Ouest n'ont plus aucun représentant à l'Amphictionie dans les listes postérieures à cette invasion et il est vraisemblable de penser qu'une des deux voix dont les Étoliens ont disposé au synédrion à partir de 278 est l'ancienne voix des Locriens de l'Ouest [34].

Il convient, à cet égard de remarquer que les institutions fédérales de l'Étolie donnaient une autonomie considérable aux groupes ethniques annexés. Et il semble bien que la Locride occidentale, après sa conquête, ait été considérée comme un district de l'Étolie, doté d'un conseil et dirigé par un boularque [35]. On comprend mieux, dans cette perspective, qu'un Étolien exerçant une charge importante épouse une Locrienne de l'ouest.

3.3. *Différend entre l'Étolie et la Locride occidentale*

Les devins prédisent qu'il y aura un différend entre l'Étolie et la Locride occidentale, parce que l'enfant de Polycrite est différent de son père, Étolien, et de sa mère, Locrienne (132-133).

Or, si, en 219-220, on lit: Αἰτωλοῖς καὶ ᾿Ακαρνᾶσι συστῆναι πόλεμον, et que, ce faisant, on ne traduit pas, comme A. Giannini: *inter Aetolos atque Locros conciperetur bellum*, cette première prédiction ne se réalise pas. Dans le cas contraire, il faudrait, bien sûr, chercher à situer historiquement cet événement, comme je tenterai de le faire pour la guerre entre les Étoliens et les Acarnaniens.

---

[34] L. Lerat, *Les Locriens de l'Ouest*, II (Paris, 1952), p. 66.

[35] J. A. O. Larsen, *Greek federal states*, pp. 197-198.

3.4. *Ambassade à Delphes*

Comme le soutient R. Flacelière[36], les Étoliens, en tant que peuple, semblent n'avoir eu aucune relation avec Delphes avant le IIIe siècle, c'est-à-dire avant cette période allant de 301 à 290, au cours de laquelle ils ont dû réussir à occuper la ville sacrée. Certes, des particuliers venaient d'Étolie interroger Apollon ou manifester quelque piété à son égard. Mais, comme le prodige, dont il s'agit ici, n'est pas privé mais public, la consultation à son sujet doit être considérée comme une affaire d'état: d'où son impossibilité avant 301-290 avant J.-C..

Dans cette perspective, deux interprétations sont possibles. Ou bien, on insiste sur le côté négatif de ce témoignage, c'est-à-dire sur l'interdiction signifiée par la tête de l'enfant de Polycrite d'envoyer une ambassade à Delphes, et on situe cette histoire avant 301-290. Ou bien, on insiste sur le côté positif de ce même témoignage, c'est-à-dire sur la décision prise par les Étoliens d'envoyer une ambassade à Delphes, et on situe cette histoire après 301-290. On verra ce qu'il en est plus loin.

3.5. *Références à Athéna*

Dans l'oracle qu'elle profère, la tête de l'enfant de Polycrite fait, par deux fois, référence à Athéna (195-196, 214). Aussi convient-il de se demander quel est le sens de ces références.

Cette question, relative à l'Étolie et surtout à la Locride occidentale, évoque, en tout premier lieu, la pratique que décrivent une longue inscription et plusieurs témoignages littéraires[37]. Il s'agit de «l'envoi par les Locriens au temple d'Athéna à Ilion, en Troade, de jeunes filles destinées à expier le crime commis par Ajax fils d'Oïleus au moment de la prise de Troie: avoir tenté de violer Cassandre fille de Priam et prophétesse inspirée par Apollon.»[38] Ces jeunes filles devaient servir la déesse jusqu'à leur mort, comme l'explique Lycophron:

---

[36] R. Flacelière, *Les Aitoliens à Delphes* (Paris, 1937), pp. 49-50.

[37] Cf. sur le sujet, P. Vidal-Naquet, *Les esclaves immortelles d'Athéna Ilias*, dans *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux* (Bruxelles, 1975), pp. 496-507; et surtout, p. 497, n. 2.

[38] P. Vidal-Naquet dans *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, p. 496.

> . . . Et toi, maison entière d'Ileus, race d'Hodoidacos,
> Vous tous, à cause de mes noces sacrilèges,
> Il vous faudra, en lourde expiation envers la déesse gygéenne
> [Agrisca (Athéna),
> Payer, durant mille ans, le tribut des vierges,
> Laissant vieillir ici celles que le sort aura désignées!
> Pour elles, étrangères en terre étrangère, un tombeau sans honneur,
> Un tombeau misérable que les vagues sur la grève effaceront
> Jusqu'à ce que, sur des bois stériles, embrasant leurs membres
> [de sa flamme
> Héphaistos disperse aux flots marins la cendre
> de celle qui sera précipitée des sommets du Traron!
> D'autres, nuitamment, en nombre égal à celles qui seront mortes,
> [s'en viendront . . . [39].

Or, après la guerre de Phocide, qui se termine en 347/346 avant J.-C., les Locriens cessent d'envoyer, au temple d'Athéna, à Ilion, des suppliantes [40], qui, il convient de le remarquer, sont, à leur mort, brûlées, leurs cendres étant ensuite dispersées dans la mer, comme s'il s'agissait de monstres, à l'instar de l'enfant de Polycrite.

Mal leur en prend, car Élien, après avoir rappellé l'oracle primitif d'Apollon prescrivant l'envoi de jeunes filles au temple d'Athéna à Ilion, poursuit:

> Et les jeunes filles envoyées à Troie y vieillirent jusqu'à leur mort. Celles qui devaient leur succéder n'arrivant pas,
>
> les femmes (les Locriennes de l'ouest) se mirent à engendrer des infirmes et des monstres. Les Locriens, oublieux de ce qu'ils avaient osé faire, vinrent à Delphes.
>
> Cependant, l'oracle ne les reçut pas, le dieu (Apollon) éprouvant du ressentiment à leur égard. Et comme ils s'attachaient à connaître la cause de ce ressentiment, longtemps après l'oracle répondit enfin.
>
> Et il leur reprocha ce qu'ils avaient négligé de faire concernant les jeunes filles.
>
> Alors, les Locriens (en effet, ils ne pouvaient vraiment pas repousser cette prescription) laissent à Antigone le soin de choisir la cité de Locride qui devait envoyer le tribut.

---

[39] Lycophron, *Alexandra*, vv. 1150-1161. Traduction de A. J. Reinach, *L'origine de deux légendes homériques, I, Le viol de Kassandre*, dans *RHR*, LXIX (1914), pp. 26-27.

[40] Pseudo-Apollodore, *Epitome*, VI, 20-22.

> Mais le roi Antigone, bien qu'il eût la possibilité de faire un choix, ordonna que la question fût tranchée par le sort.[41]

Ce témoignage présente le plus haut intérêt.

Et cela pour trois raisons. 1) La négligence dont se rendent coupables les Locriens, n'envoyant plus au temple d'Athéna à Troie des suppliantes qui, à leur mort, sont traitées comme des monstres, entraîne cette conséquence: les Locriennes donnent naissance à des infirmes et surtout, comme la femme de Polycrite, à des monstres. 2) Les Locriens envoient une ambassade à Delphes, comme veulent le faire les Étoliens, qui en sont dissuadés par la tête de l'enfant de Polycrite: mais cette ambassade est mal reçue par le dieu qui la fait attendre longtemps 3) Les Locriens s'adressent à Antigone pour désigner la ville de Locride qui doit payer ce tribut de jeunes filles. Or, comme le fait remarquer P. Vidal-Naquet, cet Antigone semble bien devoir être Antigone le borgne, roi de 306 à 301 avant J.-C., qui «fut le maître de la Troade et qui, dès avant 306, contrôle, s'il ne l'organisa pas, la confédération des cités de Troade autour du sanctuaire d'Athéna Ilias.... .»[42] Dans cette perspective, cette phrase de Proclus prend un relief tout particulier: «Avaient été témoins du fait Hiéron d'Éphèse et d'autres observateurs, qui avaient écrit ce qui s'était passé au roi Antigone et à d'autres de leurs amis qui n'avaient pas assisté à la chose.»[43] Ne pourrait-on pas, dans cette perspective, relier l'histoire de Polycrite à celle que raconte Élien?

Dans l'affirmative, la lettre de Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse aurait dû être envoyée à Antigone le borgne avant sa mort, en 301 avant J.-C.. Certes, Proclus parle du «roi» Antigone, ce qui incite à penser que cette même lettre n'a pu être écrite avant 306. Toutefois, l'expression «au roi Antigone» ne signifie pas forcément qu'Antigone était déjà roi au moment où il reçut la lettre; elle peut, en effet, être considérée comme l'attribution rétroactive d'un titre qu'Antigone n'acquiert qu'en 306. Dans ce cas, cependant, la date en question ne doit pas être très éloignée de 306.

---

[41] Élien, *Varia historia, frag.* 47, II, 205.17-206.4 R. Hercher (Leipzig, Teubner, 1866).

[42] P. Vidal-Naquet dans *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, p. 503

[43] *In Remp.*, II, 115.13-15.

3.6. *Guerre entre l'Étolie et l'Acarnanie*

Un dernier élément pourrait nous permettre de préciser ce *terminus ante quem*. Il s'agit de cette phrase: «Et il arriva, l'année suivante, qu'une guerre éclata entre les Étoliens et les Acarnaniens, et il y eut des pertes considérables des deux côtés.» (219-220) En 321 avant J.-C., les Étoliens font irruption en Locride occidentale, et dévastent le territoire d'Amphissa. Enhardis pas leur succès, ils envahissent la Thessalie. Mais, alors qu'ils sont en train de chasser les Macédoniens de toute la Grèce, une attaque des Acarnaniens les oblige à rentrer chez eux [44].

Et, comme leur puissance est grande, Cassandre, le maître de la Macédoine depuis 316, entreprend de les abattre. Dans ce but, il commence, en 314, par réorganiser les Acarnaniens, ses alliés [45]. Puis, en 313, il envoie Philippe (probablement son jeune frère) avec des troupes pour attaquer l'Étolie avec le concours des Acarnaniens. Même aidés par les Épirotes, les Étoliens subissent de si lourdes pertes que Diodore conclut ainsi la description qu'il fait de cette attaque:

> Par de si grands succès remportés en peu de jours, il (Philippe) frappa de terreur un grand nombre d'Étoliens, au point de leur faire abandonner leurs cités non fortifiées et chercher refuge dans les régions montagneuses les plus difficiles d'accès, avec femmes et enfants.[46]

Devant ce désastre, les Étoliens et les Béotiens envoient des ambassades à Antigone le borgne, qui conclut une alliance avec eux. Bientôt, son neveu Ptolémaios enlève à Cassandre Thèbes, Chalcis et la Phocide. En 309, c'est avec l'aide de contingents Étoliens que Polyperchon peut envahir la Macédoine. En 306, les Étoliens viennent au secours d'Athènes, et la délivrent. En 304, Démétrios Poliorcète, le fils d'Antigone le borgne, se rend maître de la Béotie, de la Phocide, de la Locride de l'est et d'Héracleia de l'Oeta; c'est probablement à ce moment que la garnison de Cassandre à Élatée est chassée par le Phocidien Xanthippe. Ainsi, à la veille de la bataille d'Ipsos, dans laquelle meurt Antigone le borgne, Cassandre est éliminé de la Grèce centrale. Seul Démétrios, le fils d'Antigone le borgne peut porter ombrage aux Étoliens. En définitive, donc, après 313, les Acarnaniens, en raison des déboires successifs de leur redoutable allié Macédonien, ne semblent plus en mesure d'inquiéter sérieusement les Étoliens. Bien plus, entre 272 et 270, les Étoliens concluent une alliance défensive avec l'Acarnanie [47].

---

[44] Diodore, XVIII, 38.

[45] Diodore, XIX, 67.

[46] Diodore, XIX, 74. Traduction de F. Bizière (Paris, Les Belles Lettres, 1975).

Dans cette perspective, donc, quatre raisons portent à croire que l'oracle de la tête de l'enfant de Polycrite fait mention des événements de 313 avant J.-C. 1) Il semble qu'il s'agisse là de l'attaque la plus meurtrière des Acarnaniens contre les Étoliens (219-220). 2) Et, comme, depuis 321 au moins, les Étoliens avaient envahi une partie de la Locride occidentale, il va de soi que les Locriens sont aussi affectés par ce désastre (195-196, 207-208). 3) L'ampleur de la défaite pousse les Étoliens à se réfugier dans les régions montagneuses, probablement celles du sud qui séparent l'Étolie de la Locride occidentale. Ce à quoi font probablement référence ces trois vers:

> Quant à vous (Étoliens), laissant derrière vous votre pays,
> Allez vers un autre pays et un autre peuple consacré à Athéna,
> Si, jamais, vous obtenez du destin d'échapper à la mort. (213-215)

En effet, le peuple consacré à Athéna est probablement la Locride l'ouest, qui doit envoyer des «suppliantes» au temple d'Athéna à Troie. 4) Enfin, il peut même y avoir là une référence à Antigone le borgne qui contrôle la Troade, où se trouve ce temple, et auquel les Étoliens envoient une ambassade, pour conclure une alliance avec lui; tout comme les Locriens de l'ouest, qui, eux, vers la même époque, le consultent au sujet de la reprise de l'envoi des suppliantes à Troie.

Par conséquent, le *terminus ante quem* de la composition de cette histoire semble être 314 avant J.-C., l'oracle prédisant le désastre infligé aux Étoliens par les Acarnaniens en 313. De ce fait, la lettre qui raconte cette histoire au «roi» Antigone doit être postérieure à

---

[47] Cf. R. Flacelière, *Les Aitoliens à Delphes*, pp. 46-48; 192-193.

313. Toutefois, il n'est pas évident, malgré le titre de «roi» que donne Proclus à Antigone le borgne, qu'elle soit postérieure à 307. En définitive, on peut soutenir, sans se tromper, que la lettre en question est censée avoir été écrite entre 312 et 301: ces précisions historiques ne préjugeant en rien de l'authenticité effective de cette histoire.

4. *Analyse de l'histoire de Polycrite*

Le texte de Phlégon de Tralles, qui rapporte l'histoire de Polycrite, comprend trois épisodes: 1) la naissance d'un androgyne (118-134); 2) l'apparition d'un revenant (135-183); 3) la tête coupée qui vaticine (184-220). Et ces trois épisodes, qui abordent des thèmes susceptibles de susciter l'étonnement, se subdivisent en séquences.

4.1. *La naissance d'un androgyne*

Dans le premier épisode, on peut discerner trois séquences: 1) le prodige (118-127) que constitue la naissance d'un androgyne; 2) son interprétation (128-133); 3) et la purification (133-134) qu'il implique.

4.1.1. *Le prodige*

Un Étolien, Polycrite [48], qui est élu Étolarque pour trois ans, épouse, pendant qu'il exerce cette charge, une Locrienne, avec laquelle il couche pendant trois nuits [49]; et la quatrième, il meurt. Sa femme, enceinte, reste dans la famille de son mari [50].

---

[48] On ne connaît, sur ce Polycrite, aucun autre témoignage que ceux de Phlégon et de Proclus; cf. sur le sujet, *PWRE*, XXI, 2 (1952), s.v. *Polykritos* 2), 1759-1760 (K. Scherling); Roscher, *Myth. Lex.*, III, 2 (1902-1909), s.v. *Polykritos* 2), 2651-2652 (G. Höfer).

[49] On fera la relation avec τρία ἔτη en 119. Il convient aussi de remarquer que Polycrite apparaît au bout de 9 (3 × 3) mois. Sur le symbolisme des nombres 3, 9 (3 × 3) et 27 (3 × 3 × 3), cf. H. Diels, *Sibyllinische Blätter* (Berlin, 1890), p. 40, n. 1; p. 41, n. 1, 2, 3, 4; p. 42, n. 1; pp. 43-45, n. 2 qui commence à la p. 43.

[50] La veuve reste donc dans la famille de son mari. Voici quelles sont, pour elle, les conséquences de cette décision. En restant dans la famille de son mari, elle renonce à demander la restitution de sa dot; le bien qui lui appartient devient alors la propriété de ses enfants ou de leur représentant légal. Toutefois, la veuve ne peut rester dans la famille de son mari, que si elle a déjà, ou attend, un enfant: cf. sur le sujet, W. K. Lacey, *The family*

Au bout de neuf mois, «elle met au monde un enfant qui avait deux sexes, le mâle et le femelle, ce qui constituait un écart extraordinaire par rapport à la nature. En effet, les parties supérieures du sexe étaient dures et mâles; celles entre les cuisses, femelles et molles.» (124-127) Cette description permet de dresser cette table d'opposés:

mâle	femelle
haut	bas
dur	mou
Étolie	Locride occidentale

Aux trois premiers couples dont parle Phlégon de Tralles et qui se retrouvent dans la tradition grecque[51], on peut ajouter, par simple déduction, le quatrième, le père de cet enfant étant Étolien, et sa mère, Locrienne de l'ouest.

Cet enfant, parce qu'il est doté des deux sexes est un monstre. Aussi Phlégon emploie-t-il, pour le désigner, le terme τέρας pris dans son sens strict (178). Que l'enfant de Polycrite soit un monstre, on peut le prouver ainsi. Aristote donne cette définition du monstre dans le domaine animal: «D'ailleurs, celui (l'animal) qui ne ressemble pas aux parents est déjà, à certains égards, un monstre (τέρας): car, dans ce cas, la nature s'est, dans une certaine mesure, écartée du type générique.»[52] Or, les devins consultés pour interpréter ce prodige font précisément remarquer que l'enfant de Polycrite est différent de sa mère, Locrienne, et de son père, Étolien (132-133). Et cela, parce qu'il est doté des deux sexes: ce qui con-

---

in classical Greece (Ithaca/New York, 1968), pp. 21-25, 109-110. Cela dit, il convient de poser la question de la nationalité de l'enfant à naître.

On ne connaît rien de précis sur la législation concernant la naturalisation des enfants hors d'Athènes (cf. sur le sujet, W. C. Lacey, *The family in classical Greece*, ch. IX). Toutefois, rien ne peut laisser croire, en Étolie, à une loi du genre de celle qui, à Athènes, après 451, ne reconnaissait comme citoyens que les enfants nés de père et de mère Athéniens. Quoi qu'il en soit, il semble bien que si la mère reste dans la famille de son mari, c'est, avant tout, pour permettre d'y rattacher son enfant, qui, de ce fait, doit être considéré comme un Étolien.

[51] G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy* (Cambridge, 1966), part I, pp. 15-171.

[52] Aristote, *G.A.*, IV, 2, 767 b. Traduction de P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

stitue un écart extraordinaire par rapport à la nature (125-126). On pourrait presque voir là une référence à la définition d'Aristote.

L'enfant de Polycrite, puisqu'il est un monstre (τέρας au sens strict), constitue un prodige (τέρας au sens large). Mais ce prodige n'est pas, comme on pourrait le supposer, considéré comme un prodige privé, c'est-à-dire comme un prodige, auquel l'état ne porte pas attention parce qu'il arrive *in loco privato*, et dont la purification incombe au propriétaire de l'endroit concerné [53]. Il s'agit là d'un prodige public (*prodigium publicum*) [54], comme le prouve cette réaction de la famille de Polycrite: «La famille frappée de stupeur, fit porter l'enfant sur la place publique (εἰς τὴν ἀγορὰν) et, ayant convoqué une assemblée (ἐκκλησίαν), on délibéra sur l'enfant.» (128-130) Un prodige public intéresse l'état, dans la mesure où il constitue un signe envoyé par les dieux concernant la communauté que cet état représente. Aussi implique-t-il une purification qui incombe à l'état. Certes, la naissance d'un androgyne se produit habituellement non dans un lieu public, mais dans un lieu privé. Toutefois, dans tous les cas, un tel type de naissance constitue un prodige public [55].

4.1.2. *L'interprétation de ce prodige*

Des extispices et des devins spécialistes dans l'interprétation des prodiges [56] sont donc mandés. Si on fait venir des devins, c'est que tout prodige constitue un signe envoyé par les dieux. Aussi demande-t-il à être interprété. Les devins spécialistes dans l'interprétation des prodiges opèrent directement. Alors que les extispices doivent établir leur diagnostic par l'intermédiaire de l'observation préalable des entrailles de victimes tuées au cours d'un sacrifice.

---

[53] Tite Live, XLIII, 13, 6. Sur le sujet, cf. L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern* (Leipzig, 1903) (et plus spécialement § 3, Die nichtstaatlichen Prodigien, pp. 3-5). Et sur le prodige en général, cf. R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (Paris, 1963).

[54] Tite Live, I, 56, 5. Sur le sujet, cf. L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, (et plus spécialement § 2 Das Staatsprodigium), pp. 2-3.

[55] Certes, les choses évoluent au cours des âges. En effet, Pline l'ancien (23/24-79 après J.-C.) écrit: «Des êtres sont aussi nés avec l'un et l'autre sexes, que nous appelons des «hermaphrodites», lesquels auparavant étaient appelés «androgynes» et considérés comme des prodiges, alors que maintenant ils sont considérés comme des agréments» (*H.N.*, VII, 34). Ce qui n'empêche pas Phlégon de Tralles (IIe siècle après J.-C.) de raconter, à l'instar de Tite Live (59 ou 64-17 ou 12 avant J.-C.), des histoires, où la naissance d'un androgyne est considérée comme un prodige public.

[56] Si on se fie à ces cinq témoignages: Diodore, XVII, 17; Onosandre, X, 25; Arrien, *Epicteti dissertationes*, I, 17, 18; Appien, Ἰβηρική, 85; Hérodianus, IV, 12, 3, le terme θύτης signifie «extispice», l'extispice étant défini

Comme l'explique très bien P. Stein [57], le terme τέρας a subi une évolution sémantique importante dans la littérature grecque. Chez Homère, τέρας désigne tout signe (σημεῖον) envoyé par un dieu, pour indiquer quelque chose aux hommes. Un prodige peut annoncer un événement soit favorable soit défavorable, selon le cas. Mais, progressivement, le terme τέρας en vient à désigner exclusivement un signe présentant un présage funeste, qui plonge les hommes dans la stupeur et la frayeur, comme c'est le cas ici.

C'est, en effet, frappée de stupeur à sa vue que la famille de Polycrite amène l'androgyne sur la place publique (128). Et cette stupeur s'explique non seulement par le fait que cet enfant est anormal, mais surtout parce qu'il constitue un présage funeste.

Les devins n'interprètent-ils pas ainsi ce prodige ? Il y aura un différend entre les Locriens et les Étoliens, parce que l'enfant est différent de sa mère, Locrienne, et de son père, Étolien (130-133). Et, après avoir émis cette interprétation, ils se prononcent sur le type de purification à mettre en œuvre.

4.1.3. *La purification impliquée par ce prodige*

Une série de lois grecques et romaines [58] ordonnaient aux parents

---

comme un devin qui interprète les signes discernables dans les entrailles des victimes de sacrifices, auxquels fait référence le verbe θύω, dont dérive ce terme.

Par ailleurs, le terme τερατοσκόπος (Platon, *Lois*, XI, 933 c-e; Aristote, *frag.* 75, 1486 b; D.L., II, 5, 25; Plutarque, *Vit.*, 456 c; *Moral.*, 990 e), qui a pour équivalent en poésie τερασκόπος (Pindare, *Pyth.*, 4, 201; Esch., *Choé.*, 551; *Eum.*, 62; *Agam.*, 975, 1440; Soph., *Oed.-roi*, 605; Eur. *Bacch.*, 248), désigne tout devin qui interprète des prodiges (τέρατα), de quelque nature qu'ils soient (cf. sur le sujet, P. Stein, ΤΕΡΑΣ [Marburg, 1909], pp. 48-52).

C'est d'ailleurs à ces devins que fera allusion Phlégon, en 153, lorsqu'il parlera de τῶν ἐξαγγελόντων ὑμῖν μάντεων.

[57] P. Stein, ΤΕΡΑΣ, *passim*: résumé, pp. 5-6.

[58] Pour Sparte, Plutarque, *Vie de Lycurge*, 16; pour Athènes, Platon, *Rép.*, 460 c; *Théét.*, 161 a; Aristote, *Politique*, VII, 16, 1335 b; et pour Rome, une disposition de la loi des XII tables, Cicéron, *Lois*, III, 19. Tous ces textes ont été analysés par M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Liège/Paris, 1938), pp. 37-54.

d'exposer les enfants anormaux. Dans ce cas, il s'agissait non de l'exposition par les parents, mais de l'exposition par l'état [59].

Dans l'antiquité, en effet, le père, ou la mère si le père fait défaut, ont le droit d'exposer leur enfant nouveau-né. Certes, on veut s'en débarrasser, mais on souhaite que l'enfant survive: voilà pourquoi, en général, on l'expose, en le protégeant, dans un endroit très fréquenté. Ce type d'exposition par les parents, réglementé par la loi [60], dérive, avant tout, de causes sociales: filles séduites, familles pauvres ayant trop d'enfants, familles plus ou moins aisées qui ne veulent qu'un fils unique.

Il en va tout autrement, en ce qui concerne l'exposition par l'état. Ce type d'exposition est essentiellement motivé par des causes religieuses. Les enfants anormaux, comme celui de Polycrite, constituent des signes maléfiques qu'il faut faire disparaître, après en avoir interprété le sens. Voilà pourquoi on s'en débarrasse, en les rejetant en dehors du territoire de la cité.

Toutefois, même s'il faut prendre soin de purifier le territoire de la cité, on doit éviter de donner la mort à ces enfants anormaux, et de les enterrer. En les tuant, en effet, on risquerait d'en faire des βιαιοθάναθοι ou des ἄωροι irrités et malfaisants [61]. Et, en les enterrant, on rendrait intact à la terre, qui est κουροτρόφος [62], les corps d'enfants qui pourraient renaître tels quels. Aussi les expose-t-on, en les remettant ainsi à la volonté des dieux qui peuvent disposer à leur gré de ces êtres qu'ils ont, eux-mêmes, envoyés aux hommes comme signes.

Dans le cas présent, les choses présentent un cours différent. En effet, les devins estiment qu'il faut «emmener la mère et l'enfant au-delà des frontières et les brûler.» (133-134) Cette façon de faire permet, d'une part, de purifier le territoire Étolien, puisque l'enfant de Polycrite doit être emmené au-delà des frontières; et, d'autre part, d'éviter de l'enterrer, puisqu'il doit être brûlé. Toutefois, deux autres conditions de l'exposition ne sont pas réalisées. En effet, en le brûlant, on tue, en lui faisant violence, l'enfant de Polycrite, tout en le soustrayant, de ce fait, à la volonté des dieux. En outre, il convient de remarquer que la femme de Polycrite est promise au même sort que son enfant.

---

[59] Sur cette distinction, cf. M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, pp. 31-46.

[60] La loi de Gortyne, III, 49; IV, 17, est la plus ancienne à traiter de ce sujet. cf. *The law code of Gortyn*, edited with introduction, translation and a commentary by R. F. Willets (Berlin, 1967).

[61] Cf. *PWRE*, I, 1 (1893), s.v. *Aberglaube*, 92-93 (Riess).

[62] A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig/Berlin 1913), pp. 21 sq.

Or, c'est en prenant appui sur ces deux derniers éléments qu'il me semble possible d'expliquer l'apparition de Polycrite.

4.2. *L'apparition d'un revenant*

Dans ce second épisode, dont le thème, l'apparition d'un revenant, semble être considéré comme le thème central de ce chapitre 2 des *Mirabilia* [63], on peut distinguer trois séquences: 1) la description d'un revenant (135-141); 2) ses exigences (141-177); et 3) sa sarcophagie (177-183).

4.2.1. *La description du revenant*

Le thème du revenant [64], se retrouve dans les trois premiers chapitres des *Mirabilia* de Phlégon [65], ainsi que chez Proclus qui, commentant le mythe d'Er, donne plusieurs exemples de résurrections. En plus de mentionner les cas d'Aristéas de Proconnèse, d'Hermodore de Clazomènes et d'Épiménide de Crète [66], Proclus raconte, en effet, les histoires de Cléonyme d'Athènes et de Lysias de Syracuse [67], de Polycrite [68], d'Eurynous de Nicopolis [69], de Rufus de Philippes en Macédoine [70] et de Philinnion [71].

---

[63] Il s'agit là, comme dans le chapitre 1 et dans le chapitre 3 des *Mirabilia*, du thème de l'apparition d'un revenant. Ce thème est rappelé, tout au long de ce chapitre 2, par cette série de termes et d'expressions: φαίνεται (135); φαντασίᾳ (138); φάσματι (139); ἐπί τῷ παραδόξῳ γεγονότι φάσματι (146); τό τε φάσμα καὶ τὸν ἐπιστάντα δαίμονα (168-169).

[64] Sur le sujet, cf. R. Wagner, *Gespensterglaube und Jenseitsvorstellungen bei den ältesten Griechen*, dans *Korrespondenz-Blatt, f. d. höh. Schulen Württembergs*, XVIII (1911), pp. 257-271; et surtout P. Wendland, *Antike Geister- und Gespenstergeschichten*, dans *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau, I, Im Namen der schles. Gesellschaft für Volkskunde. . .*, hrsg. von Th. Siebs (Breslau, 1911), pp. 3-55.

[65] Chap. 1, Philinnion; chap. 2, Polycrite; chap. 3, Bouplagos.

[66] *In Remp.*, II, 113.22-25 Kroll.

[67] *In Remp.*, II, 114.3-115.6 Kroll.

[68] *In Remp.*, II, 115.7-15 Kroll.

[69] *In Remp.*, II, 115.15-23 Kroll.

[70] *In Remp.*, II, 115.23-116.2 Kroll.

[71] *In Remp.*, II, 116.2-18 Kroll.

Deux traits caractérisent ce revenant. Il est, tout d'abord, vêtu de noir (136-137). Ce trait correspond à la représentation d'Eurynomos par Polygnote dans la *Nekyia* qu'il avait peinte sur la *leschè* des Cnidiens à Delphes. Pausanias, qui nous décrit cette fresque, dit, en effet, qu'Eurynomos «est d'une couleur qui se situe entre le bleu noir et le noir, comme celle des mouches qui se posent sur la viande.» [72] En outre, dans l'*Alceste* d'Euripide, Héraclès déclare: «J'irai guetter le seigneur noir-vêtu des morts, le Trépas.» [73] Quoi qu'il en soit, la mort est, en deux autres endroits de ce second chapitre des *Mirabilia*, associée à la couleur noire [74]. Et cela, très probablement, parce que le monde des morts se trouve sous la terre [75].

Par ailleurs, Polycrite parle d'une voix faible [76]. Il semble que ce détail puisse correspondre à l'idée indiquée par l'expression «têtes sans forces» (ἀμενηνὰ κάρηνα) utilisée par Homère [77], pour désigner l'inconsistance de ces êtres que sont devenus les morts. Cette explication pourrait se voir confirmer par le fait que, lorsque les Étoliens tentent de lapider Polycrite, qui vient d'engloutir le corps de son enfant, ce dernier n'est pas atteint par les pierres (182), probablement à cause de l'inconsistance qui le caractérise comme ombre. En effet, Polycrite, qui est mort par le corps (141-142), semble bien n'être plus qu'une ombre animée (168-169).

Enfin, il convient de remarquer que Polycrite ne revient à la vie qu'avec l'accord «des maîtres du monde souterrain» (143-144, 164-165), et pour un laps de temps déterminé (164); voilà pourquoi il ne peut attendre très longtemps la décision des Étoliens (161-162, 165-166).

4.2.2. *Les exigences du revenant*

Mais pourquoi Polycrite revient-il dans le monde des vivants? La réponse à cette question concerne, en premier lieu, son enfant.

---

[72] Pausanias, X, 28, 7: κυανοῦ τὴν χρόαν μεταξύ ἐστι καὶ μέλανος, (. . .)

[73] Euripide, *Alceste*, 843-844:
'Ελθὼν δ'ἄνακτα τὸν μελάμπεπλον νεκρῶν
Θάνατον φυλάξω (. . .)

[74] Par exemple, νύξ . . . μέλας αἴθρη (199); ὑπὸ ζοφερὴν γαῖαν (212).

[75] Cf. 143-144; 164-165.

[76] En effet, en 140-141, on lit: ἐφθέγξατο λεπτῇ τῇ φωνῇ τάδε: (. . .).

[77] *Od.*, X, 521; XI, 49.

Parce que c'est un androgyne, cet enfant doit être considéré comme un prodige. Aussi, en tant qu'être anormal, faut-il, après avoir interprété le signe qu'il constitue, s'en débarrasser. L'exposition, non point privée, mais imposée par l'état s'avère inévitable.

Aussi les Étoliens le transportent-ils au-delà des frontières. Mais c'est pour l'y brûler avec sa mère.

Certes, il est très difficile de discuter du cas de la mère. A son sujet, en effet, se posent deux problèmes. D'une part, je ne connais pas d'autres cas, où la mère d'un monstre, et notamment d'un androgyne, se voit assimilée à son enfant, au point de subir le même sort que lui, comme c'est le cas ici. Par ailleurs, il est surprenant que Polycrite cherche à sauver des flammes son enfant, mais pas sa femme. Pour expliquer la chose, on peut toujours faire valoir que Phlégon de Tralles aurait, en résumant «Hiéron (d'Alexandrie ou) d'Éphèse», omis de rapporter la partie de l'histoire relative à la femme de Polycrite; et que le sort de cette dernière, évoqué dans cette lacune, aurait pu avoir été le suivant. Lorsque Polycrite apparaît, sa femme est déjà morte, soit à la suite d'un accouchement particulièrement difficile, soit de honte et de frayeur à la vue de son enfant. La tête de l'enfant ne dit-elle pas dans un vers énigmatique?

> Hélas, je gémis sur ma patrie, (. . .),
> Et sur ma très malheureuse mère, que sa destinée a emportée par la suite. (205-206)

Dans cette perspective, rien, comme je le montrerai plus loin, ne s'oppose à son incinération; seul peut choquer le fait que cette incinération fasse suite à une expulsion à l'extérieur des frontières, comme celle qui frappe les monstres. Mais tout cela ne dépasse pas le niveau d'hypothèses invérifiables.

Quoi qu'il en soit de sa femme, il semble bien que ce soit contre la décision de brûler son enfant que Polycrite s'élève (151-155). Et cela, pour deux raisons, dont l'une est explicite, alors que l'autre reste implicite.

4.2.2.1. *Le sort habituellement réservé aux androgynes*

La première de ces raisons réside dans le fait que la destruction par le feu d'un être vivant équivaut à une mort violente (148-149).

Or, comme je l'ai expliqué, l'exposition par l'état cherche justement à éviter de tuer les enfant anormaux. C'est d'ailleurs ce que l'on peut constater concrètement, en considérant, dans seize (16) cas différents, ce que faisaient les Romains, lorsqu'ils découvraient un androgyne. Cf. le tableau de la page 110.

En ce qui concerne la purification proprement dite, sur ces seize (16) cas, l'androgyne est abandonné dix (10) fois sur l'eau (de la mer, dans neuf (9) cas et d'un fleuve dans un (1) cas, dans un coffre ou une caisse qui ne doit pas tarder à se retourner). Dans un (1) autre cas, on sait qu'il est destiné à la mort, sans autre précision. Et, enfin, dans cinq (5) autres cas, son sort n'est pas connu.

Dans trois (3) cas, ce sont les haruspices qui interprètent le prodige que constitue la naissance d'un androgyne, et qui fixent son sort. Et, dans trois (3) autres cas, on consulte les livres Sibyllins, dont la garde fut assurée, tout d'abord, par les *duumviri*, puis, à partir de 367 avant J.-C., par les *decemviri* et, enfin, sous Sylla, par les *quindecemviri*. Le recueil brûla, en 83 avant J.-C., dans l'incendie du Capitole. Un nouveau recueil fut constitué qui, plus tard, fut placé par Auguste dans le temple d'Apollon. Dans ce recueil, il existait au moins deux oracles relatifs à la découverte d'un androgyne, et dont Phlégon de Tralles nous a conservé de larges extraits [78].

Voici les cérémonies expiatoires que recommande la premier de ces oracles [79]:

1. Collecte d'argent pour offrir à Déméter (10-12).
2. Sacrifice de 3 × 9 taureaux (peut-être à Zeus) (13).
3. Sacrifice de vaches blanches par 3 × 9 jeunes filles et prières de ces mêmes jeunes filles, selon le rite grec, en l'honneur de Héra (13-18).
4. Offrande des matrones (libation quotidienne) (18-19).
5. Offrande de flambeaux à Déméter (20-21).

---

[78] *De mirabilibus*, ch. 10.

[79] Cf. H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, pour un résumé schématique, pp. 38-39; et pour un commentaire, pp. 39-48. Il convient de remarquer que les références (nombres de deux chiffres entre parenthèses) correspondent à l'ordre des vers, identique dans toutes les éditions.

cas	références	*date auc*	*date J. C.*	*lieu*	*âge*	*consultation*	*purification*	*expiation*	*divers*
01	T. L., XXVII, 11 4-6	545	209	Sinuessa	n.-né			sacrifices et prières	
02	T. L., XXVII, 37, 5 sq.	547	207	Frusino	n.-né	haruspices d'Étrurie	mer	3 × 9 j. filles autres cérémonies	p. funeste et honteux
03	T. L., XXXI, 12, 6 sq.	554	200	Sabins	n.-né	livres Sibyllins	mer	3 × 9 j. filles autres cérémonies	p. funeste
04	T. L., XXXI, 12, 6 sq.	554	200	Sabins	16 ans	livres Sibyllins	mer	3 × 9 j. filles autres cérémonies	p. funeste
05	T. L., XXXIX, 22. 3-5 = J. O. 3	568	186	Ombrie	12 ans	haruspices	mort		
06	J. O. 22 = Orosius, V, 4, 8,	612	142	Luna	n.-né	haruspices	mer		épidémie famine
07	J. O., 27 a	621	133	territoire de Ferentinum	n.-né		fleuve	3 × 9 j. filles	
08	Phlégon, *De mirab.*, chap. 10	629	125	Rome	n.-né	livres Sibyllins		3 × 9 j. filles autres cérémonies	
09	J. O., 32	632	122	forum Vessanum	n.-né		mer		
10	J. O., 34	635	119	territoire de Rome	8 ans			3 × 9 j. filles	
11	J. O., 36	637	117	Saturnia	10 ans		mer	3 × 9 j. filles	
12	J. O., 47	656	98				mer		
13	J. O., 48	657	97	Rome			mer	prières	
14	J. O., 50	659	95	Urbinum	n.-né		mer		
15	J. O., 53	662	92	Arretium				3 × 9 j. filles autres cérémonies	
16	J. O., 53	662	92	Arretium				3 × 9 j. filles autres cérémonies	

Abréviations utilisées dans ce tableau:

T. L. = Tite Live
J. O. = Julius Obsequens
auc = *ab urbe condita*
J. C. = (avant) Jésus Christ

n.-né = nouveau-né
j. filles = jeunes filles
p. funeste = présage funeste

Répétition.

6. Triplement de la libation (à Déméter) par les matrones (21-23).
7. Même offrande à Perséphone avec prières des jeunes filles (24-28).
8. Collecte d'argent pour une offrande (29).

Et le second oracle, qui n'a pas de commencement comme le premier n'a pas de fin, recommande d'autres cérémonies expiatoires [80].

1. Offrande de vêtements à Perséphone (30-31).
2. Don à Perséphone de ce qu'il y a de plus beau et de meilleur au monde (32-34).
3. Sacrifice d'un bœuf noir à Hadès-Pluton. Procession sacrificielle en vêtements de fête (37).
4. Sacrifice d'une chèvre à Apollon (45-47).
5. Prières à Apollon, la tête couronnée (47-49).
6. Sacrifice d'une vache blanche à Héra reine (50-51).
7. Hymne de jeunes filles (52).
8. Consécration d'un *xoanon* et d'un temple à Héra (55-56).
9. Libation et autres offrandes quotidiennes à Héra (58-60).
10. Sacrifice d'agneaux aux dieux chthoniens (62).

Cela dit, il convient de remarquer que dans neuf (9) cas sur seize (16), les cérémonies expiatoires qu'entraîne la découverte d'un androgyne comprennent un hymne en l'honneur de Junon chanté par 3 × 9 jeunes filles [81]. Et, dans six (6) de ces cas, cette cérémonie est complétée par d'autres. Dans deux (2) cas, enfin, il est fait mention, de façon très générale, de prières et de sacrifices.

Mais, pour donner une idée plus exacte de la purification et des diverses cérémonies expiatoires qui suivent la découverte d'un androgyne, il faut lire ce long passage de Tite Live:

> Les esprits délivrés de scrupules religieux furent troublés de nouveau par la nouvelle qu'à Frusino était né un enfant aussi gros qu'un enfant de quatre ans, et moins étonnant encore par sa grosseur

---

[80] Cf. H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, pour un résumé schématique, p. 49; pour un commentaire, pp. 49-56.

[81] Cf. note 49, *supra*.

> que parce qu'on ne savait (comme pour l'enfant né à Sinuessa deux ans avant) s'il était garçon ou fille. Cette fois les haruspices mandés d'Étrurie dirent que c'était un prodige funeste et honteux: hors du territoire romain, loin de tout contact avec la terre, il fallait noyer cet enfant en haute mer. On l'enferma vivant dans une caisse et on le jeta dans les flots.
>
> Les pontifes décidèrent aussi que trois groupes de neuf jeunes filles parcourraient la ville en chantant un hymne [a]. Tandis qu'elles apprenaient, dans le temple de Jupiter Stator, cet hymne, composé par le poète Livius, la foudre frappa, sur l'Aventin, le temple de Junon Reine; comme les haruspices répondaient que ce prodige concernaient les matrones, et qu'il fallait apaiser la déesse par une offrande, un décret des édiles curules ayant convoqué au Capitole les femmes domiciliées à Rome et dans un rayon de dix milles autour de la ville, elles choisirent vingt-cinq d'entre elles, pour leur apporter une somme prise sur leur dot [b]. Avec cet argent, on fit faire une offrande, un bassin en or, qui fut porté sur l'Aventin, et les matrones, dans l'état rituel de pureté physique et morale, accomplirent un sacrifice.
>
> Aussitôt après, les décemvirs fixèrent un jour pour un autre sacrifice à la même déesse. Voici quel fut l'ordre de la cérémonie: du temple d'Apollon, deux vaches blanches furent amenées en ville par la porte Carmentale [c]; derrière elles, on portait deux statues en bois de cyprès de Junon Reine [d]; ensuite vingt-sept jeunes filles, vêtues de longues robes, marchaient en chantant, en l'honneur de Junon Reine, un hymne [e] digne peut-être, à l'époque, d'esprits grossiers, mais qui paraîtrait maintenant rude à l'oreille et informe, si on le rapportait. Après ces rangs de jeunes filles venaient les décemvirs, couronnés de laurier [f] et portant la robe prétexte [g]. De la porte, par la rue des jougs, on arriva au forum. Au forum la procession s'arrêta, et, faisant passer une corde par leurs mains, les jeunes filles, rythmant leur chant du battement de leurs pieds, dansèrent. Puis, par la rue des Toscans et le Vélabre, en traversant le marché aux bœufs, on arriva à la montée Publicius et au temple de Junon Reine. Là les décemvirs immolèrent les deux victimes, et l'on porta dans le temple les statues en bois de cyprès [82].

Ce texte constitue une admirable synthèse, jusque dans les détails, de tout ce qui vient d'être dit concernant la purification et les cérémonies expiatoires qu'entraîne la découverte d'un androgyne.

---

[82] Tite Live, XXVII, 37, 5 sq. Plusieurs détails correspondent aux recommandations qui se trouvent dans les deux oracles des livres Sibyllins analysés plus haut. En voici une liste. [a] cf. 52; [b] cf. 10-12, 29; [c] cf. 13-18. 50-51; [d] cf. 55-56; [e] cf. 52; [f] cf. 47-49; [g] cf. 37. La traduction de ce passage est de E. Lasserre (Paris, Classiques Garnier, 1941).

Force est donc de conclure que dans les seize (16) cas considérés, aucune violence n'est faite à l'androgyne, dont on se débarrasse en l'exposant au-delà des frontières, en évitant ainsi de le mettre soit dans la terre soit dans le feu.

Dans cette perspective, la recommandation des devins, selon laquelle il faut brûler l'enfant de Polycrite paraît aberrante, puisqu'elle assimile un être humain à un animal redoutable. En effet, dans l'*Héracliscos* [83], attribué à Théocrite, Tirésias, conseille à Alcmène de faire brûler les serpents qui ont menacé Héraclès et de jeter leurs cendres à la mer. Tite Live rapporte des récits analogues: sont brûlés des bœufs montés sur un toit [84]; et des guêpes trouvées dans le forum [85]. Pour sa part, Pline l'ancien fait allusion à un corbeau parlant qui fut brûlé, sous Tibère [86]. Enfin, Macrobe [87] parle de plantes funestes et monstrueuses qu'on brûle d'après un règlement attribué à Tarquin l'ancien.

Le seul autre cas, que l'on connaisse, et où un androgyne est brûlé, se trouve chez Diodore: «A la veille de la guerre des Marses (91 avant J.-C.), il y eut, a-t-on raconté, un Italien, ne vivant pas très loin de Rome, qui avait épousé un hermaphrodite (...). Il en informa le sénat, qui, dans un accès de terreur superstitieuse, ordonna, obéissant aux devins Étrusques, que la créature fût brûlée vive.» [88] Mais il convient de remarquer que, dans ce cas, il s'agit d'un adulte et non d'un enfant nouveau-né [89]. Et c'est par là qu'on peut passer à la seconde raison, pour laquelle Polycrite veut empêcher qu'on brûle son enfant.

---

[83] Théocrite, *Héracliscos*, 89 sq.

[84] Tite Live, XXXV, 9, 4.

[85] Tite Live, XXXVI, 37, 1.

[86] Pline l'ancien, *H.N.*, X, 122. L'oiseau était déjà mort, toutefois.

[87] Macrobe, *Saturnales*, III, 20, 3.

[88] Diodore, XXXII, 12, 2. L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, p. 14, identifie ce cas rapporté par Diodore à l'un des deux cas (nº 15 et 16) mentionnés par Julius Obsequens à Arretium, en 92 avant J.-C.. Toutefois, même si les dates peuvent correspondre, l'expression πλησίον τῆς Ῥώμης οἰκοῦντα peut difficilement désigner Arretium.

[89] Certes, Julius Obsequens (nº 22) raconte que, en 136 avant J.-C., un couple de frères siamois fut brûlé et que leurs cendres furent jetées à la mer, sur l'ordre des haruspices. Mais c'est là le seul cas où des nouveaux-nés sont brûlés. En effet, le mythe, qui est partiellement rapporté dans la Τέχνη ῥητορική attribuée à Denys d'Halicarnasse, demande à être interprété différemment: "Mélanippe fut violée par Poseidon, et il lui naquit

4.2.2.2. *Coutumes funéraires relatives aux enfants*

En effet, à une première faute, celle de donner une mort violente, les Étoliens en ajoutent une autre, celle d'incinérer un enfant. Une coutume, non seulement romaine [90], mais aussi grecque voulait que les enfants ne soient pas incinérés: on inhumait les petits corps, en les plaçant dans une urne [91]. Certes, il y a des exceptions [92]. Mais il est très difficile d'en rendre compte d'une façon satisfaisante.

Quoi qu'il en soit, et même si on incinérait les enfants anormaux, cette incinération ne devait intervenir qu'après leur mort. En effet, aucun témoignage, autre que ceux déjà mentionnés, n'indique qu'ils étaient brûlés vifs. D'ailleurs, comme je l'ai déjà dit, c'est justement une mort violente de ce type que permettait d'éviter l'exposition par l'état.

4.2.3. *La sarcophagie du revenant*

Exigeant qu'on lui remette son enfant, d'une part parce qu'il veut lui éviter une mort violente, et d'autre part parce qu'il réprouve l'incinération d'un enfant, Polycrite n'obtient pas satisfaction. Pressé par le temps que lui ont alloué les maîtres du monde des morts, et face à une foule qui veut mettre ses décisions à exécution, Polycrite se saisit de son enfant, le met en pièces et le mange,

---

des enfants (probablement les jumeaux Boétos et Éole): elle les exposa dans le troupeau de bovins de son père. Son père pense alors qu'ils sont issus d'un bœuf et il veut les brûler à l'instar d'un monstre." (Denys d'Halicarnasse, *Ars Rhetorica,* II, 9, vol. VI, 1, 346.9-13 Usener-Radermacher). Mélanippe expose ses enfants dans le troupeau de bovins de son père, ou bien tout simplement pour qu'ils soient nourris par les vaches, ou bien parce qu'ils ont une forme de bovin. Or, le père de Mélanippe veut les faire brûler, parce qu'il pense que ces enfants, qu'ils aient ou non une forme de bovin, sont issus d'un bœuf. Ainsi les considère-t-il, en quelque sorte, des animaux. Ce qui correspond à tout ce qui a été dit plus haut.

[90] Juvénal, XV, 140; Pline l'ancien, *H.N.*, VII, 72.

[91] D. C. Kurtz and J. Boardman, *Greek burial customs* (London, 1971), *passim.*

[92] D. C. Kurtz and J. Boardman, *Greek burial customs, passim*; et J. Rudhardt, *Sur quelques bûchers d'enfants découverts dans la ville d'Athènes,* dans *MusHelv,* XX (1963), pp. 10-20.

à l'exception de la tête (177-183) cependant. Comment interpréter ce geste?

Il ne semble pas qu'il s'agisse là d'un acte de cannibalisme à proprement parler[93]. Et cela, pour une raison très simple: c'est un mort qui mange un vivant.

Il faut donc plutôt relier cet acte à la sarcophagie qui caractérise les créatures infernales[94]. Pausanias ne dit-il pas, en décrivant Eurynomos, l'un des personnages de la *Nekyia* qu'avait peinte Polygnote dans la *leschè* des Cnidiens à Delphes: «Plus haut (...) vient Eurynomos, que les guides de Delphes disent être l'un des démons de l'Hadès, et qui dévore les chairs des morts, en ne leur laissant que les os.»[95] Par ailleurs, Cerbère[96] est une bête féroce qui dévore tous ceux qu'il surprend sortant des portes de l'Hadès, dont il a la garde[97]. Voilà pourquoi l'étymologie populaire fait dériver son nom de l'expression κρεοβόρος, le «mangeur de chair»[98]. Ce qui permet à Servius d'identifier Cerbère à la terre qui détruit les chairs des morts, en ne laissant que les os[99]. D'autres, élevant l'allégorie à un niveau philosophique, feront de Cerbère un mangeur d'âmes[100]. En outre, il convient de remarquer que, dans l'Hadès, les Chimères déchirent les coupables[101]. Enfin, un hymne Orphique[102] qualifie Hécate, qui, identifiée à la lune, est aussi une déesse de la mort, de «sarcophage».

Par ailleurs, il est aussi nécessaire de faire référence au chapitre 3 des *Mirabilia* de Phlégon de Tralles, qui raconte deux histoires, dont la seconde se termine sur la mort du général romain Publius. Ce dernier se laisse dévorer par un grand loup roux, à l'exception de la tête, qui annonce que la bête, serviteur d'Apollon doit le conduire dans le monde des morts:

---

[93] Cf. sur le sujet, M. Detienne, *Entre bêtes et dieux*, dans *Nouvelle revue de psychanalyse*, VI (Destins du cannibalisme), (1972), pp. 231-246.

[94] Cf. sur le sujet, A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig, 1898), pp. 46-62.

[95] Pausanias, X, 28, 7.

[96] Hésiode, *Théog.*, 311.

[97] Hésiode, *Théog.*, 769 sq.

[98] Cf. Servius, *Comm. à l'En., de Virgile*, VI, 395; VIII, 297; *Myth. Vatic.*, I, 57.

[99] Servius, *Comm. à l'En. de Virgile*, VI, 395.

[100] Porphyre, chez Eusèbe, *P.E.*, III, 11, 11; *schol.* Hés., *Théog.* 311.

[101] Lucien, *Dial. mort.*, XXX, 1.

[102] *Orph. Hymn.*, p. 294.47 sq. Abel.

> Après avoir rendu cet oracle, il (Publius) fit silence; et, étant sorti à l'extérieur du camps, il monta dans un chêne. La foule l'ayant accompagné, il s'adressa à ceux qui la composaient et il leur tint ce discours: «Romains et tous les autres soldats, en ce qui me concerne, je vais mourir dévoré par un grand loup roux, au jour d'aujourd'hui; et vous, ce que je vous ai dit, sachez que tout cela vous arrivera: que vous servent de preuves de ce que j'ai dit la vérité à la suite d'une indication divine, l'apparition de la bête qui doit survenir maintenant, et ma disparition.» Après avoir dit tout cela, il ordonna qu'ils s'éloignent, et que personne n'empêche la bête de s'approcher, en déclarant que s'ils la faisaient s'enfuir, cela ne serait pas de leur intérêt.
>
> La multitude fit ce qui avait été prescrit, et peu de temps après, voilà le loup qui arrive. L'ayant vu, Publius descendit de son chêne et tomba à la renverse. Et le loup, l'ayant mis en pièces, le dévora sous les yeux de tous. Puis, après avoir englouti le corps de Publius, à l'exception de la tête, il retourna vers la montagne.
>
> Comme la foule s'était approchée, et qu'elle voulait emporter ce qui restait et lui rendre les derniers devoirs selon la coutume, la tête qui gisait par terre, proféra des vers suivants:
>
> Ne touche pas à notre tête; car il n'est pas permis
> A ceux à qui Athéna a mis une bile amère dans la poitrine
> De toucher une tête divine: mais arrête,
> Et prête l'oreille à l'oracle, par lequel je te dirai la vérité.
> En effet, il viendra sur cette terre le multiple et puissant Arès,
> Qui enverra un peuple en armes dans l'obscurité chez Hadès,
> Puis brisera les tours de pierres et les longs remparts.
> Et nos richesses et nos enfants nouveaux-nés et nos épouses
> Après s'en être emparé, il ira vers l'Asie en traversant sur les flots.
> Ce sont des choses véridiques que t'a dites Phoibos Apollon
> Pythien, qui m'a envoyé son puissant serviteur
> Pour me conduire vers les demeures des bienheureux et de [Perséphone.
>
> Ayant entendu cet oracle, ils furent excessivement bouleversés. Et, après avoir élevé un temple et un autel à Apollon Lykios (le Loup), là où gisait la tête, ils s'embarquèrent sur leurs navires, et naviguèrent, chacun vers sa propre patrie. Et il advint que tout ce que Publius avait dit se réalisa [103].

Or, il semble bien qu'à l'égard de son enfant Polycrite joue le même rôle que le loup à l'égard de Publius. En ingurgitant son enfant, il se l'incorpore pour le faire passer dans le monde des morts. Et la violence qu'il est forcé de lui faire retombera sur la tête des Étoliens qui en sont la cause.

---

[103] Phlégon, *Mirabilia*, chap. 3, 329-364 A. Giannini.

4.3. *La tête coupée qui vaticine*

C'est d'ailleurs ce qu'annonce la tête de l'enfant de Polycrite, dans un oracle en vers. Cet épisode se subdivise, lui-même, en trois séquences: 1) la nature de l'oracle (184-187); 2) son contenu (188-215); 3) sa réalisation (216-220).

4.3.1. *La nature de l'oracle*

Il existe dans le monde grec et romain d'autres exemples de têtes coupées qui vaticinent [104].

Le plus célèbre exemple, et probablement le plus ancien, est celui de la tête d'Orphée. Ovide [105] raconte comment Orphée est déchiqueté par des femmes Thraces, puis il ajoute:

> Les membres de la victime sont dispersés çà et là; tu reçois, ô fleuve de l'Hèbre, sa tête et sa lyre; et alors, nouveau miracle, emportée au milieu du courant, sa lyre fait entendre je ne sais quels accords plaintifs; sa langue privée de sentiments murmure une plaintive mélodie et les rives y répondent par de plaintifs échos. Maintenant ces débris quittent le fleuve de la patrie pour la mer où il les a conduits; elle les dépose à Méthymne sur le rivage de Lesbos.[106]

Philostrate nous raconte comment la tête d'Orphée était renommée pour ses oracles, consultées notamment durant la guerre de Troie [107]. Et il nous assure que ces oracles furent supprimés par Apollon qui estimait qu'Orphée empiétait sur ses droits. Le dieu se serait penché sur la tête, pendant qu'elle vaticinait, et lui aurait dit: «Cesse de te mêler de ce qui m'est dévolu, j'en ai déjà assez supporté à cause de ton chant.» [108] Par ailleurs, plusieurs documents iconographiques illustrant cette scène nous sont parvenus [109]. J'en ai retenu deux, qui me semblaient particulièrement intéressants (Planches III et IV).

---

[104] W. Deonna, *Orphée et l'oracle à la tête coupée*, dans *REG*, XXVIII (1925), pp. 44-69.

[105] Ovide, *Mét.*, XI, 8 sq.

[106] Ovide, *Mét.*, XI, 50-55.

[107] Philostrate, *Heroïcus*, VI, 3-4.

[108] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, IV, 14.

Le cas d'Orphée n'est pas unique. L'histoire du général romain Publius, qui a été évoquée plus haut [110], s'en rapproche. En effet, la tête de Publius, dont un grand loup roux a mangé le reste du corps, se met à vaticiner. Force est de constater, dans ce cas aussi, une opposition à Apollon. Car Publius commence par monter dans un chêne, arbre consacré à Zeus [111], et qui joue un certain rôle, notamment à Dodone [112], dans le cadre de la divination. Puis il est mangé par un loup, animal consacré à Apollon [113] et qui, dans cette histoire [114], est présenté par Phlégon comme le serviteur d'Apollon. D'ailleurs ceux qui ont été témoins de cet événement ne s'y trompent pas, qui élèvent un temple à Apollon Lykios, à l'endroit où git la tête de Publius [115].

Cela dit, il convient de mentionner, ne fût-ce qu'en passant, deux autres têtes coupées qui parlent.

En Carie, lit-on chez Aristote, la tête d'un prêtre de Zeus, détachée du tronc, nomma son meurtrier, qui fut arrêté et condamné:

> ... ce que l'on raconte de la tête d'homme qui parlait après avoir été coupée! Certains, à l'appui de cette assertion, vont jusqu'à citer Homère qui ferait allusion à ce fait quand il dit: «Elle parle encore, que déjà sa tête est dans la poussière», et non «il parle». Et en Carie, on a si bien cru à la réalité du fait qu'on est allé jusqu'à faire passer en jugement un habitant du pays. En effet, le prêtre de Zeus Armé ayant été tué sans qu'on sût par qui, quelques personnes prétendirent avoir entendu sa tête coupée dire plusieurs fois: «Kerkidas a commis meurtre sur meurtre.» Aussi l'on chercha qui dans le pays s'appelait Kerkidas et on le jugea. Or, il est impossible

---

[109] Cf. sur le sujet, E. R. Panyagua, *Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo*, dans *Helmantica*, XXIII (1972), pp. 83-135; 393-416; XXIV (1973), pp. 433-498; *passim*.

[110] Cf. pp. 115-116.

[111] Cf. *PWRE*, V, 2 (1905), s.v. *Eiche* (surtout *h*: Mythologie und Kult), 2027-2028 (Olck).

[112] H. W. Parke, *The oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon* (Cambridge, Mass., 1967), surtout chap. 2, pp. 20-33.

[113] O. Keller, *Die antike Tierwelt*, I (Leipzig, 1909), pp. 87-88.

[114] Phlégon, *De mirab.*, chap. 4, 359 A. Giannini.

[115] Phlégon, *De mirab.*, chap. 4, 361 A. Giannini.

> de parler une fois la trachée-artère tranchée et sans le mouvement qui vient du poumon. Même chez les barbares qui coupent les têtes prestement, jamais rien de tel n'est arrivé.[116]

En outre Pline l'ancien raconte:

> Dans la guerre de Sicile, Gabienus, brave marin de César, fut pris par Sextus Pompée qui le fit égorger: il resta tout le jour sur le rivage, le cou tenant à peine au tronc; sur le soir, il demanda avec des gémissements et des prières à la multitude qui était réunie que Pompée vînt vers lui ou lui envoyât quelqu'un de confiance, disant que les enfers l'avaient relâché et qu'il apportait des nouvelles. Pompée fit aller plusieurs de ses amis auxquels Gabienus déclara que la cause de Pompée et ce parti honnête plaisait aux dieux infernaux, qu'en conséquence l'événement serait conforme à leurs désirs; qu'il avait reçu l'ordre d'apporter cette nouvelle et qu'en preuve de la vérité de sa prédiction, il allait expirer aussitôt après s'être acquitté de sa commission: ce qui arriva en effet.[117]

A la suite de cet inventaire, il convient de faire deux remarques.

Dans tous les cas, en effet, il y a mort violente. Et, en outre, dans trois cas au moins (Orphée, l'enfant de Polycrite et Publius), il est possible de discerner une opposition à Apollon. J'ai examiné la chose, en ce qui concerne Orphée et Publius; je passe donc au cas de l'enfant de Polycrite. Après avoir vu Polycrite engloutir le corps de son enfant, à l'exception de la tête, les Étoliens veulent envoyer une ambassade à Delphes (185-186). Mais la tête de l'enfant de Polycrite les en dissuade, sous prétexte qu'ils sont souillés par la violence qu'ils ont forcé Polycrite à commettre (188-192). Elle-même proférera un oracle qui remplacera celui d'Apollon (193).

Cela dit, il reste à expliquer pourquoi, dans tous ces cas, où l'individu est déchiqueté et/ou dévoré, seule la tête subsiste, et rend un oracle. W. Deonna a tenté de répondre à cette question, en évoquant la céphalomancie. Ce type de divination utilise, en effet, une tête d'animal mise sur le feu: la chaleur fait craquer et se mouvoir les mâchoires, qui semblent parler, et dont on interprète les sons [118]. Toutefois, on ne trouve aucun exemple de ce type de divination en Grèce ancienne.

---

[116] Aristote, *P.A.*, 673 a 19 sq. Traduction de P. Louis (Paris, Les Belles Lettres, 1956).

[117] Pline l'ancien, *H.N.*, VII, 178-179. Traduction donnée par W. Deonna dans *REG*, XXVIII (1925), p. 47.

Il semble donc plus sage de s'en tenir à ces deux faits. 1) La tête humaine est l'endroit où se situe la partie rationnelle de l'âme humaine, donc celle qui préside notamment à l'élaboration de la pensée et du langage. 2) De ce fait, elle constitue l'instrument privilégié de l'oracle d'inspiration. Voilà pourquoi, peut-être, les oracles émis par des têtes entrent en conflit avec le pouvoir oraculaire d'Apollon.

4.3.2. *Le contenu de l'oracle*

L'oracle proféré par la tête de l'enfant de Polycrite se divise en deux parties, la seconde se subdivisant elle-même en deux autres parties.

Dans une première partie (188-193), la tête de l'enfant de Polycrite explique pourquoi, souillés par la violence qu'ils ont provoquée, les Étoliens ne doivent pas aller à Delphes, mais l'écouter.

Et dans une seconde partie (194-215), cette même tête annonce ce qui va arriver.

Dans un premier moment (194-206), elle prédit, pour l'année qui vient (194), la mort, décrite avec les couleurs les plus sombres (199, 200), pour la plus grande partie des Étoliens et des Locriens.

Cela dit, une chose mérite d'être remarquée. Il s'agit de la distinction qui est établie entre la mort du corps et la survie de l'âme (195). Cette distinction fait référence aux premières paroles de Polycrite: «Sans doute, citoyens, par le corps je suis mort, mais je vis encore par la bienveillance et l'intérêt que j'ai pour vous.» (141-142) En outre, cette même distinction peut être considérée comme servant d'explication théorique, inspirée peut-être de la philosophie aristotélicienne, pour rendre compte, en dernière instance, des trois apparitions qui sont racontées par Phlégon dans les trois premiers chapitres de ses *Mirabilia*.

Puis, dans un second moment (207-215), l'oracle proféré par la tête de l'enfant de Polycrite fait mention des survivants et surtout, ce qui est particulièrement intéressant, relie le sort qui lui a été réservé à celui qui le sera aux Étoliens et aux Locriens. En effet, comme, de lui, seule la tête subsiste, le reste de son corps ayant été déchiqueté, puis englouti, par son père, ainsi, la plus grande partie des Étoliens et des Locriens sera anéantie, même si quelques-uns pourront être sauvés. On comprend alors que la tête recommande qu'on la laisse à la lumière, sur terre, et qu'on ne la mette sous la terre ombreuse, c'est-à-dire dans l'obscurité et, par voie de conséquence, dans la mort. D'où cette nouvelle table d'opposés:

---

[118] W. Deonna dans *REG*, XXVIII (1925), pp. 51 sq.

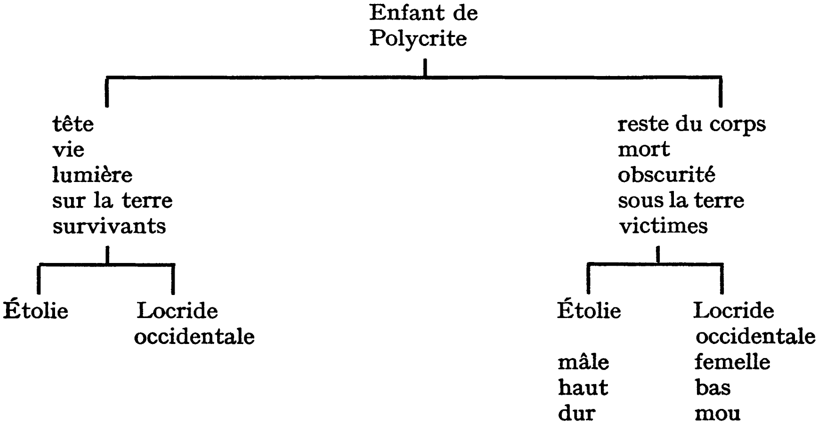
Étoliens et Locriens de l'ouest survivants	Étoliens et Locriens de l'ouest victimes
tête	reste du corps
vie	mort
lumière	obscurité
sur la terre	sous la terre

Il ne reste donc plus maintenant qu'à passer à la conclusion, c'est-à-dire à la réalisation de cet oracle.

4.3.3. *La réalisation de l'oracle*

Cette conclusion a été longuement analysée dans la troisième section de cet article (3.6. *Guerre entre l'Étolie et l'Acarnanie.*). Il est donc inutile d'y revenir.

Toutefois, pour bien faire ressortir les articulations des différents couples d'opposés qui scandent cette histoire, il peut être intéressant d'articuler les deux tables que nous avons déjà dressées de ces couples d'opposés.


Enfant de Polycrite
tête
vie
lumière
sur la terre
survivants
reste du corps
mort
obscurité
sous la terre
victimes
Étolie
Locride occidentale
Étolie
Locride occidentale
mâle
haut
dur
femelle
bas
mou

Par là, l'histoire de Polycrite constitue une pièce particulièrement intéressante à verser au dossier de la bisexualité, thème que j'ai déjà abordé dans un article [119] et surtout dans un livre [120].

L'être bisexué transcende et/ou établit des médiations entre les pôles d'oppositions, qui paraissent irréductibles, et dont le prototype reste le couple mâle/femelle. D'où les rapports qu'entretient l'être bisexué, notamment avec la divination et la résurrection (prise dans un sens très large) d'entre les morts, dont fait précisément mention cette histoire qui présente, par ailleurs, un intérêt tout particulier, puisqu'elle est la seule à introduire dans le thème de la bisexualité une dimension politique: ce que tente de mettre en évidence le titre de cet article.

N.B. Je tiens à remercier, tout spécialement, Alain Segonds, qui m'a aidé à traduire le texte de Phlégon, et Pierre Vidal-Naquet, dont les suggestions m'ont permis d'écrire toute la section relative à la situation géographique et surtout historique de l'histoire de Polycrite.

---

[119] L. Brisson, *Bisexualité et médiation en Grèce ancienne*, dans *Nouvelle revue de psychanalyse*, VII (Bisexualité et différence des sexes), (1973), pp. 27-48.

[120] L. Brisson, *Le mythe de Tirésias* (Leiden, 1976).

THE SARAPIS ORACLE IN MACROBIUS
SAT., I, 20, 16-17

R. VAN DEN BROEK
(Utrecht)

In Macrobius' famous exposition of solar monotheism the Egyptian Sarapis is mentioned among the many gods who are identified with Sol.[1] As proof of this identification Macrobius adduces an oracle of Sarapis himself, which is said to have been given to Nicocreon, a king of Cyprus who had died in 311 B.C. The passage runs as follows: "*Accipe nunc quid de Sole vel Sarapi pronuntietur oraculo. Nam Sarapis, quem Aegyptii deum maximum prodiderunt, oratus a Nicocreonte Cypriorum rege quis deorum haberetur, his versibus sollicitam religionem regis instruxit*:

> Εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἴπω·
> οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,
> γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,
> ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

Ex his apparet Sarapis et Solis unam et individuam esse naturam." [2] It will be noticed that this conclusion is not as obvious as seems to be assumed by Macrobius, since the oracle only says that the sun is the eye of Sarapis, who himself is conceived as a huge cosmic man, a makranthropos who embodies the whole cosmos. Whatever the origin of this oracle may be, we may be sure that it was not promulgated in order to support the solar monotheism of late Antiquity.

This oracle of Sarapis has always played a part in discussions of the early history of the god's cult. Nicocreon was forced to suicide by Ptolemy I Soter in 311 B.C.; therefore, his consultation of Sarapis, if historical, must have happened before that date.[3] Some scholars read into Macrobius' report that the cult of Sarapis had already been established on the island of Cyprus before 311 B.C., though there is nothing to suggest that Nicocreon consulted Sarapis on Cyprus and not in Alexandria or Memphis, or that this oracle, if received in Egypt, had led him to introduce the cult of Sarapis in Cyprus.[4] Others denied the historicity and authenticity of the oracle, primarily because its contents were held to represent opinions of a much later period than the last decades of the fourth century B.C.[5] Finally, there were scholars who did accept the historicity of Nicocreon's consultation of Sarapis, because they could not otherwise see why a much later generation should have associated an oracle of Sarapis with a rather obscure Cypriot king, but thought on the other hand that the wording of the oracle given by Macrobius could not be authentic but must have been substituted for the original, with the motive of adapting Sarapis to the monotheistic ideas of the later Roman Empire.[6]

---

[1] Macrobius, *Saturnalia*, I, 17-23; probably derived from Porphyry, cf. Nilsson, *GGR*, II^2, pp. 514-515.

[2] Macrobius, *Sat.*, I, 20, 16-17 (ed. J. Willes, *Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia*, 2nd ed., Leipzig 1970, p. 115).

[3] On Nicocreon, see F. Stähelin, *Nikokreon*, 2, in *PWRE*, 17 (1937), *coll.* 357-359, and G. Hill, *A History of Cyprus*, I (Cambridge, 1940), pp. 158-163.

Stähelin, p. 358, and Hill, p. 162, treated the oracle as historical and so did the scholars mentioned in the following note, as also J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies* (= EPRO 25; Leiden, 1972), p. 10. W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, II (Leipzig-Berlin, 1908; reprinted Rome, 1971), p. 269, n. 3, was the first to point out that the oracle was most probably to be dated 312 B.C., since it was only after 313 B.C. that Nicocreon could rightly be called *Cypriorum rex*.

[4] I. Lévy, *Sarapis VI.-La théorie babylonienne*, in *RHR*, 67 (1913), p. 316 (cult of Sarapis ca. 315 B.C. inaugurated on Cyprus); C. Bradford Welles, *The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria*, in *Historia*, 11 (1962), p. 292, calls the oracle "probably the earliest datable instance" of the spread of the cult outside Egypt; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4th ed. (Paris, 1929), p. 74: "Le roi Nicocréon l'introduisit à Chypre après avoir consulté l'oracle du Sérapéum"; according to Otto, *op. cit.*, II, p. 269, the oracle was consulted "um den Gott in Cypern einzuführen"; the same in G. Roeder, *Sarapis*, in *PWRE*, IA (1920), *col.* 2405.

[5] A. Bouché-Leclercq, *La politique religieuse de Ptolémée Soter*, in *RHR*, 46 (1902), p. 19, n. 1: "Le texte de Macrobe est un anachronisme manifeste et l'oracle qu'il rapport une fabrication de basse époque"; N. Greipl. *Über eine Ptolemäerinschrift*, in *Philologus*, 85 (1929/30), p. 172; Nilsson, *GGR*, II^2, p. 157, n. 1. Even H. Bonnet, whose brief comment on the oracle in Macrobius comes very close to the conclusion reached in this article, speaks about "der vielleicht später geformte Orakelspruch"; see his *RÄRG*, 653.

[6] *UPZ*, I, p. 83; U. Wilcken, *Zur Sarapisinschrift von Halikarnass*, in *APF*, 9 (1930), p. 225; O. Weinreich, *Zur hellenistisch-aegyptischen Religionsgeschichte*, in *Aegyptus*, 11 (1930/31), p. 13; P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World*, in *OpAth*, III (= *Skrifter*

This last theory does not seem very likely. It is conceivable that a later worshipper of Sarapis might have sought to attach his own conception of the god to the earliest possible date. But why should he have replaced the original oracle to Nicocreon by another better suited to his own views when there were more important historical figures, such as Alexander the Great or the first Ptolemies, with whom his oracle could have been associated? It is of the very nature of pseudepigraphy to use the well-known names of great men of the past. If the attribution to Nicocreon, a disloyal vassal of Ptolemy I, is valued as proving the reliability of the tradition then the same value must attach to the wording of the oracle handed down by that tradition. So it seems reasonable to consider only two possibilities: either the oracle of Sarapis was given to Nicocreon in the version quoted by Macrobius or it dates from a much later period and was then associated, for reasons unknown to us, with the unfortunate king of Cyprus.

It has often been remarked that the Sarapis oracle in Macrobius has an Orphic ring, and this has been taken as evidence of a far later date than the end of the fourth century B.C.[7] In fact, the oracle can only be understood in comparison with Kern's *Orphic fragm.* 168, a hymn found in Eusebius, *Praep. Evang.*, III, 9, 1-2, and in Stobaeus, *Eclog.*, I, 1, 23.[8] In this fragment Zeus is hailed as first-born and last, as head and middle, from whom all things have come into being (*l.* 2: Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται). He is male and female, the base of earth and heaven; he is king, himself the primal origin of all things (*l.* 5: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος), one force, one god, the great ruler of the universe, one royal body, in which all these

---

utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4°, VII; Lund, 1960), p. 46; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (= *RGVV*, 29; Berlin, 1970), p. 28. W. Hornborstel, *Sarapis* (= EPRO 32; Leiden, 1973), p. 232, n. 1, thinks Nilsson and Fraser were correct in their evaluation of Macrobius' account, but these scholars themselves are not in complete agreement.

[7] Nilsson, *GGR*, II^2, p. 157, n. 1 and p. 428, n. 1; Fraser, *op. cit.*, p. 46, n. 2.

[8] O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, 2nd ed. (Berlin, 1963 [= 1st ed. 1922]), pp. 201-202; in the following Kern's text is quoted.

things revolve (*l.* 7: ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται): fire and water, earth and ether, night and day, and Metis, the first begetter and much-delighting Eros; for all this lies in the great body of Zeus (*l.* 10: πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται). Then follows a detailed description of this cosmic body of Zeus: his head and beautiful face is the radiant heaven surrounded by the golden hair of the shining stars and on either side two golden bull-horns, east and west, ways of the heavenly gods (*ll.* 11-15). His eyes are the sun and the moon (*l.* 16: ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη); his unerring royal mind (νοῦς) or, more probably, ear (οὖς) [9] is the imperishable ether, with which he hears and observes all things: there is no voice, cry, noise, or sound which escapes the ear of Zeus (Διὸς οὖας), the mighty son of Cronus (*ll.* 17-20). This lengthy description of the cosmic head of Zeus is briefly summarized in those first words and last lines of the Sarapis oracle in Macrobius: οὐράνιος κόσμος κεφαλή, . . . τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται, / ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.[10]

In *Orphic fragm.* 168 the passage on the head of Zeus is followed by a description of his body, which in the prodigal language of this hymn is called "radiant, immense, unshaken, fearless, strong-limbed, and mighty": the shoulders, breast and back form the air, provided with wings with which he flies to all places; his holy stomach, or belly, is all-mother earth and the high peaks of the mountains; as girdle around his waist he has the swell of the deep-roaring sea and the ocean (*ll.* 26-29: ἱερὴ δὲ οἱ ἔπλετο νηδὺς / γαῖά τε παμμήτωρ ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα· / μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης / καὶ πόντου). As ultimate base, his roots within the earth (*l.* 29: πυμάτη δὲ βάσις, χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι = his feet), he has dank Tartarus and the uttermost bounds of earth. The fragment ends by saying that Zeus, having hidden all things, will bring them again from his heart to the delightful light, accomplishing marvellous works. The passages about Zeus's middle (νηδύς, μέσση ζώνη) as the earth and seas, and about his ultimate base in the depths of earth explain the end of *l.* 2 and the beginning of *l.* 3 of Macrobius' Sarapis oracle: γαστὴρ δὲ θάλασσα, / γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί. Taken by themselves these lines suggest an inconsistent image, since the earth which in reality lies on the same level as the seas is connected with the lowest part of the cosmic body of Zeus. But from *Orphic fragm.* 168 it becomes clear that the idea is that earth and seas are located in the middle of Zeus and that he has the underworld, the depth of earth, as his feet. Thus, the conclusion imposes itself that the oracle of Sarapis presupposes *Orphic fragm.* 168 or a text very closely related to it. This relationship is most clearly shown by one of the two particular features of the head of Sarapis which follow the short description of his head, middle, and feet: the sun as the eye of Zeus is rather trivial, but the ether as the ear of Zeus is very specific and must have been derived from *Orphic fragm.* 168 or a common source.

---

[9] Stobaeus, *Eclog.*, I, 1, 23, reads οὖς, which fits the context better and is in accordance with the oracle in Macrobius; cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 6th ed. by W. Nestle and F. Lortzing (Leipzig, 1919 [reprinted Hildesheim, 1963]), p. 66, n. 2.

[10] For the ears of the cosmic god Zeus-Sarapis, see pl. LXXVII, No. 137 in Hornborstel's monumental work on the representations of Sarapis: a head of the god with an enormous ear on either side, probably intended to signify that he is ἐπήκοος; cf. Hornborstel, *op. cit.*, pp. 192-199.

Eusebius of Caesarea took *fragm.* 168 from Porphyry; it was also known, probably through the same channel, to other Neoplatonists, like Proclus.[11] Among these philosophers there circulated also another version of the same hymn, Kern's *Orphic fragm.* 169, which is known through the so-called Tübingen Theosophy, an epitome of an almost completely lost Greek work from the late fifth century A.D., which its unknown author had called *Theosophia*.[12] In § 50 of the epitome an oracle is quoted which Syrianus, the fifth-century Neoplatonist, had cited in one of his works.[13] It begins with lines

---

[11] See the texts cited in Kern, *op. cit.*, pp. 202-205.

[12] Edited by H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien* (= Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4; Hamburg, 1941). On the *Theosophia*, see Nilsson, *GGR*, II², p. 485, and for more recent literature, L. Robert, *Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon*, in *CRAI*, 1968, pp. 568-599, and idem, *Un oracle gravé à Oinoanda*, in *CRAI*, 1971 (Paris, 1972), pp. 597-619; W. C. van Unnik, *Het Godspredikaat "Het begin en het einde" bij Flavius Josephus en in de Openbaring van Johannes* (= *Med. Kon. Ned. Ak. Wet., Lett.*, Nieuwe Reeks, 39, 1; Amsterdam-Oxford-New York, 1976), pp. 40-43; R. van den Broek, *Four Coptic Fragments of a Greek Theosophy*, in *VigChrist*, 32 (1978).

[13] Erbse, *op. cit.*, p. 179; Kern, *op. cit.*, p. 207, fragm. 169. Among the lost works of Syrianus were two which might have been the source of this fragment: Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος and Εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν; cf. K. Praechter, *Syrianos*, 1, in *PWRE*, IV A (1932), *col.* 1730.

6-10 of *fragm.* 168, ending with: πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται (*l.* 5). But then, instead of the detailed description of the cosmic body of Zeus which follows in *fragm.* 168, the text continues with a praise of Zeus' providence and omniscience: all immortal gods and mortal men, animals and birds "dwell in the eyes of Zeus, the Lord and Father" (ἐν ὄμμασι . . . ναίουσ'), nothing escapes his attention. In this form of the Orphic hymn the original idea that all things are within the cosmic body of Zeus is changed into the view that all things exist within the view of Zeus. The version of Syrianus must be a philosophically inspired adaptation of the earlier, more mythical conception of *Orphic fragm.* 168.

In this connexion attention must be drawn to *Orphic fragm.* 247, and especially to a comment on one of its verses which is also found in the Tübingen Theosophy (§ 57).[14] In this hymn God is said to sit on his golden throne in heaven, the earth lies under his feet, his right hand is stretched out to the bounds of the Oceanus; the base of the mountains trembles and can not endure his mighty force; he is altogether celestial and accomplishes everything on earth, himself having beginning and middle and end (*l.* 35: ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην ἠδὲ τελευτήν). From the Tübingen Theosophy we get the impression that in the original *Theosophia* the quotation of *Orphic fragm.* 247 was followed by several explanations of vs. 35. We do not know how much the epitomist has left out, but it seems certain that the original mentioned and discussed the view that Zeus encompasses the whole world in his own body; it said: ὅτι θεὸς ἀρχὴν μὲν ἔχει τὸν οὐρανόν, μέσον δὲ τὴν γῆν, τέλος δὲ τὰ ὑποχθόνια. But to this immediately is added that in vs. 35 (*l.* 40 in the Tübingen Theosophy) the word ἔχων has to be interpreted as "ruling and governing". Then follows another explanation in which the verse is taken as an expression of the eternity of God, who created the world in the beginning, now maintains it, and will invisibly persist in the end, when all things have passed away.

---

[14] Kern, *op. cit.*, pp. 261-262; the recension of the Tübingen Theosophy, § 56, in Erbse's edition, pp. 180-182. In the following Kern's text is cited. It was only in connexion with this fragm. 247 that Kern drew attention to the Sarapis oracle, pp. 264-265: "Orphicam poesin sapiunt etiam versus allati a Macrobio Saturn. I 20, 16" (follows quotation). For the commentary in § 57 of the Theosophy, see Erbse, *op. cit.*, p. 182, and Van Unnik, *op. cit.*, p. 40-43, who in his study discusses a great many texts in which the expression "beginning, middle and end" occurs. On fragm. 247, see also N. Zeegers-Van der Vorst, *Les versions juives et chrétiennes du frg. 245-7 d'Orphée*, in *AntCl*, 39 (1970), pp. 475-506.

Most scholars assume that the texts we have thus far discussed reflect a stage of religious thinking which became possible in Hellenistic times but more probably belongs to the last centuries of the Roman Empire.[15] In his *History of Greek Religion,* Martin P. Nilsson discussed *Orphic fragments* 168 and 247 within the context of the monotheistic climate of the later Empire; according to him, "both hymns were ascribed to Orpheus in order to gain authority for the monotheistic propaganda".[16] If this were true it would be a matter of course that the Sarapis oracle in Macrobius, which is so closely related to *Orphic fragm.* 168, must also be of a far later date than the end of the fourth century B.C. to which the name Nicocreon seems to assign it. However, there are strong indications that the views expressed in these texts are much older and were already known before the time of Plato. In order to show this we must turn to another Orphic fragment of which *fragm.* 168 is generally considered to be an expanded version.

The Pseudo-Aristotelean writing *De mundo* (Περὶ κόσμου), which dates from the first century A.D. or the first half of the second, gives in its 7th chapter a hymn on Zeus which Kern has ranged among the Orphic *Fragmenta veteriora* (*fragm.* 21ᵃ).[17] The first four lines of this hymn are identical with those in *fragm.* 168, with an inversion of lines 3 and 4.[18] Then the hymn continues:

---

[15] Zeller, *op. cit., I,* pp. 66-67, 133-135, was of the opinion that the 'rhapsodic' theogony with the doctrine of Phanes dates from the period of religious and philosophical syncretism which began with the third century B.C.; see also his article *Zur Vorgeschichte des Christentums. Essener und Orphiker,* in *Eduard Zellers Kleine Schriften,* edited by O. Leuze, II (Berlin, 1910), pp. 148-184 (article first published in 1899). Only a few scholars have considered fragm. 168, or at least the views which are expressed in it, as ancient Orphic doctrine: R. Reitzenstein, *Ein orphisches Fragment,* in R. Reitzenstein and H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (= Studien der Bibliothek Warburg, VII; Leipzig-Berlin, 1926 [reprinted Darmstadt 1965]), pp. 69-103; W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums,* in *Nachr. Göttingen* (Philol.-Hist. Klasse, Fachgruppe I: Altertumswissenschaft, Neue Folge, 2; 1936-1938 [Kranz's study in fasc. 7, 1938]), p. 148, 159.

[16] Nilsson, *GGR,* II², pp. 427-429 (quotation on p. 429).

[17] Kern, *op. cit.,* p. 91.

5 Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή.
Ζεὺς πόντου ῥίζα· Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.

The verses 5 and 6 have been regarded as the basis of the lengthy description of Zeus's cosmic body in *fragm.* 168, 10-30, though they could equally well be a summarizing expression of the same idea, with exclusion of its anthropomorphic features. Line 7 of *fragm.* 21^{a} is virtually the same as line 5 of *fragm.* 168 quoted above. Both hymns end with the same verses, though there are some minor deviations; *fragm.* 21^{a}, 8-9:

πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθές
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

These lines are most often interpreted as referring to the Orphic view that Zeus swallowed up Phanes and again brought forth the world.[19] This explanation may be correct, but then it must be said that they are not consistent with the main theme of the hymns they conclude. In *fragm.* 168 and also, in a less mythical form, in *fragm.* 21^{a} it is taught that Zeus is the essence of all things, that the whole cosmos exists because of Zeus and out of Zeus. They describe the present state of the world, not a cosmogonic process.[20]

---

[18] In vs. 2 Kern reads, with a conjecture of Diels and a scholion on Galenus, τελεῖται in stead of τέτυκται, which is found in the manuscripts of *De mundo*. For other variants, see Kern, *op. cit.*, p. 92. On Diels's conjecture, see Reitzenstein, *op. cit.*, p. 80 and Van Unnik, *op. cit.*, p. 38, who both reject the reading τελεῖται as secondary. See, however, the Derveni papyrus cited below.

[19] They are undoubtedly related to Hesiod, *Theog.*, 157: πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 79, 102, n. 2, also thought that in vss. 8-9 of fragm. 21^{a} this was the doctrine actually intended by those who transmitted the hymn in the form found in *De mundo*, 7; he traced the original meaning of these verses back to Indian speculations, pp. 101-102. For the Orphic interpretation of vs. 8-9, see also Burkert, article cited in note 22, pp. 102 and 104.

[20] Reitzenstein, *op. cit.*, p. 95: "Nicht die Erzählung eines kosmischen Urereignisses, sondern die Schilderung des bestehenden Weltzustandes kann ich hier finden, eine kindliche Anschauung, die ein tiefreligiöses Gefühl ermöglicht. Zusammengeflossen sind zwei Vorstellungen, 'das All ist aus Zeus gemacht' und 'Zeus ist das All'."

For a long time, there has been an almost general consensus that *fragm.* 21^{a}, though probably older than *fragm.* 168, was also a rather late product, dating from the Hellenistic age and inspired by Stoic cosmology and theology. It was even considered a Stoic forgery.[21] We cannot of course exclude the possibility of Stoic elements in Orphic hymns, since these writings seem to have been constantly rewritten and adapted to later views. This explains the various versions of single verses or whole parts of the Orphic remains. But today it is absolutely certain that *fragm.* 21^{a} is not a Stoic forgery, since two lines of it are quoted in the Derveni papyrus, found in 1962 in Northern Greece, near Thessalonica, and dating from the middle of the fourth century B.C. Its contents, a commentary on Orphic theogony and cosmogony, fit perfectly into the pre-Socratic philosophy of about 400 B.C. [22] In column 13 of this papyrus we find a quotation of *Orphic fragm.* 21^{a}, *l.* 2: Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσσ]α, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τελ[εῖται], and in column 15, of *l.* 7 of the same hymn: [Ζεὺς] βασιλεῦς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.[23] The reading τελεῖται, thus now shown to be ancient,[24] points to an Orphic saying behind this verse that Zeus is the head (κεφαλή), middle (μέσσα), and end (τέλος) of all things. This could be taken in two different ways: first, in a mythical sense, as expressing the idea that Zeus encompasses the whole world, that the cosmos is the body of Zeus, and secondly, in a more philosophical sense, as expressing the idea that Zeus rules the whole world, that nothing escapes him. The first interpretation is found in *Orphic fragm.* 21^{a}, though the idea of the cosmos as Zeus' body is only hinted at, and more elaborately in *fragm.* 168. The second view is found in Plato, *Leges* IV, 715e, which contains a distinct allusion, not necessarily to *Orphic fragments* 21^{a} and 168 but probably more generally to the Orphic saying that Zeus is head, middle, and end of all things: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. The word κεφαλή has been replaced, by Plato himself or, more probably, by one of his predecessors, by the word ἀρχή, which excludes the idea of Zeus's cosmic body. The version with ἀρχή must be secondary, because it is much more probable that the mythical vision of the world as makranthropos Zeus was demythologized and changed into the idea of Zeus' ruling power and providence, on the basis of the synonymity of κεφαλή and ἀρχή, than that the process went the other way round. Plato was not the first to give philosophical interpretations to religious, mythical conceptions. The author of the Derveni papyrus, perhaps a Pythagorean eclectic who was influenced by Diogenes of Apollonia and Democritus, interpreted the ancient theogonic and cosmogonic Orphic myth in accordance with the categories of the philosophy of nature of his own time.[25] In Greek thinking, the course of development went from mythology to philosophy and in this case too the idea that the whole world consists of Zeus must be assumed to have preceded the view that the whole cosmos is ruled by Zeus.

---

[21] See the article of Zeller, mentioned in note 15 above. R. Harder, *Prismata* in *Philologus*, 85 (1929/30), pp. 243-247, brilliantly argued that fragm. 21^{a} must be a Stoic forgery (p. 247: "eine bewusste, übrigens mit Kunst und Geschmack durchgeführte Stoische Fälschung"); R. Gundert, in a review of Rathmann's thesis (see below) in *Gnomon*, 13 (1937), p. 340, agreed with Harder; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 2nd. ed. (Paris, 1954), pp. 45-47, accepted a great deal of Harder's conclusions (which he had reached independently) but was of the opinion that the Stoic author of fragm. 21^{a} had made use of older traditions (cf. *ibid.*, II, 2nd ed. [1949], p. 510, n. 5). Fragm. 21^{a} was held to be ancient (pre-Platonic) by Reitzenstein and Kranz, see note 15, and by W. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae* (Thesis Halle, 1933), pp. 143-145. See also K. Deichgräber, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in *Philologus*, 88 (1933), pp. 358-360, and H. Kleinknecht, *Orientalisierender Prädikationsstil im Griechischen?* in *ARW*, 35 (1938), p. 117; P. Boyancé, in a review of Festugière's work, *REG*, 68 (1955), p. 321, rejected the latter's Stoic interpretation of fragm. 21a.

[22] At the time this article was written the whole text of the papyrus had not yet been published. Of the literature on the Derveni text, I mention only S. Kapsomenos, *Der Papyrus von Dervéni*, in *Gnomon*, 35 (1963), pp. 222-223; W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, in *Antike und Abendland*, 14 (1968), pp. 93-114 (with the earlier literature in n. 1 on p. 93 and, on pp. 94-96, a German translation of the published fragments); and P. Boyancé, *Remarques sur le papyrus de Dervéni*, in *REG*, 87 (1974), pp. 91-110.

---

[23] Kapsomenos, *op. cit.*, p. 223. The reading ἀργικέραυνος in fragm. 21^{a} was held by Harder and Festugière (see note 21), p. 242 and 45, n. 1, respectively, to be a late correction of the earlier, more Stoic ἀρχικέραυνος, which is found in the hymn on Zeus by Cleanthes, vs. 32; cf. Burkert, *op. cit.*, p. 96, n. 6.

[24] Cf. note 18 above.

[25] Burkert, *op. cit.*, pp. 96-100.

In this connexion it has often been pointed out that the verses 5 and 6 of *Orphic fragm.* 21^{a}, which call Zeus the breath of all things, the spring of tireless fire, the root of the sea, the sun and the moon, present the same idea as is found in *fragm.* 70 of Aeschylus:

> Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
> Ζεύς τοι τὰ πάντα χ' ὅτι τῶνδ' ὑπέρτερον [26]

From celebrating Zeus as air, earth, and heaven to conceiving the whole world as the body of Zeus can have been only a small step, and the same holds for the reverse. Most probably, the view of the cosmos as an enormous human body was known in the fifth century B.C. Metrodorus of Lampsacus, a pupil of Anaxagoras, explained the gods as parts of a human body: Demeter as the liver, Dionysus as the spleen, and Apollo as the gall.[27] The brief notice in which this peculiar theology has been transmitted to us does not make it clear whether Metrodorus spoke of Zeus' cosmic body or more generally of the body-like cosmos of which Zeus also was a part. It was these ideas, perhaps, which were parodied by Aristophanes in his *Knights*, 75-79, in which he mockingly describes the omnipresent power of Cleon, the Athenian politician and demagogue who died in 422 B.C. Nothing escapes Cleon's attention, he sees all things; one leg stands in Pylos, the other in Athens. His anus is in "Chaonia", his hand in Aetolia, his mind in the land of the Clopides.[28] It seems quite probable that Aristophanes here mockingly applies the Orphic doctrine of the enormous cosmic body of Zeus to Cleon, that little Zeus of Athens.[29] Of course, these texts do not prove that *Orphic fragm.* 168 dates from pre-Socratic times, but they show that the idea of the world as a huge human body and the pantheistic, monistic conception of god, both of which are found in this fragment, as also in the Sarapis oracle in Macrobius, almost certainly existed before the Hellenistic age.

---

[26] Ed. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 2nd ed. (Leipzig, 1889 [reprinted Hildesheim, 1964]), p. 24. cf. Kern, *op. cit.*, p. 92; Reitzenstein, *op. cit.*, p. 96; Deichgräber, *op. cit.*, p. 360, n. 26; W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos* (= Spudasmata, V; Hildesheim, 1965), pp. 131-132; and Boyancé, *op. cit.*, pp. 94-95.

[27] H. Diels and W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, 8th ed. (Berlin, 1956), p. 49, fragm. 61, 4: τῶν δὲ θεῶν τὴν Δήμητρα μὲν ἧπαρ, τὸν Διόνυσον δὲ σπλῆνα, τὸν 'Απόλλω δὲ χολήν; cf. Kranz, *op. cit.* (see note 15 above), p. 159. W. Nestle, *Metrodors Mythendeutung*, in *Philologus*, 66 (1907), p. 508 called Metrodorus' explanation "Ausgeburten eines toll gewordenen Rationalismus", and was of the opinion that Metrodorus "im homerischen Götterstaat eine Allegorie des menschlichen Organismus sah" (p. 508); but his explanation of this peculiar view (pp. 508-509) is not very convincing.

It has often been suggested that oriental influences must have been at work in the formation of early Greek Orphic thought. With respect to *fragm.* 168, R. Reitzenstein has pointed to similar conceptions in Indian literature.[30] In the *Mahabharata* the god of the universe is described as being conterminous with the universe itself, III, *Vana Parva*, 188: "Fire is my mouth, the earth my feet, and the sun and the moon are my eyes; the heaven is the crown of my head, the firmament and the cardinal points are my ears; the waters are born of my seat. Space with the cardinal points are my body, and the air is my mind." [31] In the *Mundaka-Upanishad*,

---

[28] For a commentary on this passage, see *int. al.* Th. Kock, *Ausgewählte Komödien des Aristophanes*, II, 3rd ed. (Berlin, 1882), pp. 46-47.

[29] Thus Kranz, *op. cit.*, p. 149, who erroneously speaks about "der Paphlagoniergott Kreon". Kleinknecht, *op. cit.*, pp. 117-118, has pointed out that the hymnal style of our Orphic fragments, with their frequent repetition of the name of Zeus, is parodied in, *int. al.*, fragm. 70 of Archilochos: νῦν δὲ 'Λεώφιλος' μὲν ἄρχει, Λεώφιλος δ' ἐπικρατεῖ, Λεωφίλῳ δὲ πάντα κεῖται, Λεώφιλος δ' ἀκούεται. Kleinknecht took Λεωφίλῳ δὲ πάντα κεῖται as "von Leophilos ist alles angeordnet, bestimmt", but it might equally well mean "all things depend on Leophilus" (see *LSJ*, p. 934, s.v. κεῖμαι V, 3); in any case it could be an allusion to fragm. 168, 10: πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.

[30] Reitzenstein, *op. cit.*, pp. 82-103, who drew attention to the texts mentioned in notes 31 and 32.

[31] *The Mahabharata*, translated by P. Ch. Roy, III, 2nd ed. (Calcutta n.d.), p. 404. In the *Bhagavadgītā*, XI, 19, we find a combination of the notion "beginning, middle and end" (which, however, is denied to God) and the idea that the sun and the moon are the eyes of the universal God; cf. F. Edgerton, *The Bhagavad Gītā*, I (Harvard Oriental Series, 38; Cambridge, Mass.-London, 1946), p. 111: "Without beginning, middle, or end, of infinite power, / of infinite arms, whose eyes are the moon and the sun."

2, 1, 4, it is said of the Macrocosmic Person: "Fire is his head; his eyes, the moon and the sun;/ The regions of space, his ears; his voice, the revealed Vedas;/ Wind, his breath; his heart, the whole world. Out of his feet/The earth. Truly, he is the Inner Soul (Atman) of all." [32] In the *Atharva-Veda*, X, 7, 32-34, we read: "Of whom the earth is model and the atmosphere belly; who made the sky his head—to that chief bráhman be homage. 33 Of whom the sun is eye, and the moon that grows new again; who made Agni his mouth—to that chief bráhman be homage. 34 Of whom the wind was breath-and-expiration . . . ." [33] A slightly different conception is found in the *Rig-Veda*, X, 90, 13-14, which I quote in Geldner's German translation: "Der Mond is aus seinem Geist entstanden, die Sonne entstand aus seinem Auge; aus seinem Munde Indra and Agni; aus seinem Aushauch entstand der Wind. 14 Aus der Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte ging der Himmel hervor, aus den Füssen die Erde, aus dem Ohre die Weltgegenden." [34] Indian literature is notoriously difficult to date but there is no doubt that the Vedas were composed before 600 B.C.[35] According to Reitzenstein, *Orphic fragm.* 168 is in fact a Hellenization of Indian views of the cosmic god. If there is any interdependence the priority must be on the side of India, indeed, both for reasons of chronology and because these views seem better at home there than in Greece, where they certainly were not generally accepted. However, we should not exclude the possibility that the idea of the cosmic body of the highest god arose spontaneously in different parts of the world. In fact we find the same idea also in Egypt.

The ancient Egyptians had several primeval gods who, as creators of heaven and earth, of gods and men, were worshipped as cosmic gods and represented in human shape. These gods, especially

---

[32] Translation by R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, 2nd rev. ed. (Oxford, 1931), p. 370.

[33] Translation by W. D. Whitney, *Atharva-Veda Samhita*, II (Delhi, 1962), p. 593.

[34] K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, III (Harvard Oriental Series, 35; Cambridge, Mass.-London, 1951), p. 288.

[35] Cf. J. Gonda, *Veden*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI (Tübingen, 1962), *col.* 1246.

Amun and Ptah, were often identified with one another and with most of the other gods, and of course, with the sun god, Re.[36] Sometimes it is said of them, not only that they have created heaven and earth but even that they are identical with their creation. So, in a hymn found in the Amun temple of Chibis in El-Khargeh Oasis, dating from the Persian period but reflecting ideas that were current in the New Kingdom, Amun is addressed as follows: "You are the heaven, you are the earth, you are the underworld, you are the water and the air between." [37] This is strongly reminiscent of the Aeschylus fragment cited above. But at the same time Amun is thought of as an enormous human being, standing between heaven and earth: his body is the wind, or the air; the heaven rests upon his head, the primal waters are under him.[38] The sun and the moon are respectively his right and his left eye.[39] He is called Amun-Re-Ptah.[40] Similar ideas are expressed with respect to Ptah, the ancient god of Memphis. In the Berlin Ptah Hymn (*Pap. Ber.* 3048) it is also said of this god that his feet are on earth and his head is in heaven, that the clouds are the expiration of his mouth and the winds the breath of his nose; nobody can live without the god, for out of his nose comes the air, out of his mouth the flood; the Tree of Life grows upon him; his right eye is the sun, his left eye the moon.[41] These descriptions of the creator god who stands between heaven and earth presuppose the myth that the creator separated heaven and earth by lifting up the sky, deified as the goddess Nut, and thus dividing the primal waters into those beyond the heavens and those under and upon the earth, an act which originally was performed by the air god Shu.[42] In a Demotic Berlin papyrus, written in the Ptolemaic period but containing a text which must date from the New Kingdom, it is said of Ptah: "His head and his hands are in the heavens, his body and his feet in the underworld." The text continues by saying that in creating the world Ptah had brought one half of the primal waters to the heaven and had left the other half on the earth and in the underworld.[43]

---

[36] See E. Otto, *Amun*, in *Lexikon der Ägyptologie*, I (Wiesbaden, 1975), *coll.* 243-246, and on the cosmic aspects of Ptah, Bonnet, *RÄRG*, p. 617.

[37] J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zurich-Munich, 1975), p. 307 (vss. 205-206). I have to thank here Drs. D. van der Plas (Utrecht) who drew my attention to this book and gave me some help in Egyptological matters.

[38] Assmann, *op. cit.*, pp. 300-301 (vss. 26-28).

[39] Assmann, *op. cit.*, p. 303 (vss. 83 and 87).

[40] Assmann, *op. cit.*, p. 306 (vs. 178).

[41] Assmann, *op. cit.*, pp. 325-327 (vss. 90-125); cf. *ibid.*, p. 336, in a hymn to Sobek-Re, vss. 50-51: "... Der Himmel ist über dir, die Erde ist unter deinen Füssen".

But the creator god was not only thought of as standing with his feet on earth or in the underworld and with his head reaching into the sky but also as encompassing the whole creation within his body, just as in the Greek and Indian texts discussed above. On the ceiling of the hall of a Theban tomb (No. 65), which dates from the time of Ramesses IX (1140-1121 B.C.), there is a hymn in which the following lines are found: "Your two eyes are the sun and the moon, your head is the heaven, your feet are the underworld, your entrails are in their place." [44] It is up to professional Egyptologists to trace this complex of ideas further back into Egypt's religious history and to explain it in greater detail than can be done by the present writer. For our purpose it is enough to have shown that the allegedly late Orphic idea of the cosmic makranthropos embodying the whole world was known in Egypt long before the Hellenistic age.

Before returning to the Sarapis oracle in Macrobius we must pay attention to another text of Egyptian origin which has been preserved in three Greek magical papyri. The oldest of them, Preisendanz's *Magical Papyrus* XII, written about A.D. 100, contains a passage in which the magician invokes τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον, before whom the whole world trembles. Then the god is described in the way we have repeatedly met before, vss. 243-244: the heaven is his head, the ether his body, the earth his feet, while the water around him is Oceanus, the Agathos Daimon.[45] A more complete text is found in *Magical Papyrus* XIII, 765-772, probably dating from the fourth century A.D.[46] Its description of the cosmic god starts by saying that the sun and the moon are his unwearying eyes, shining in the pupils of the eyes of men.[47] It joins *Magical Papyrus* XII in the curious statement that the ether is the god's body, whereas one would expect to find the air filling this role. The latter is actually the case in *Magical Papyrus* XXI, 3-10, dating from the second or third century A.D. Here we seem to have the most original version of this text, since it also disposes of the problem of why in *Magical Papyri* XII and XIII the Agathos Daimon is connected with Oceanus surrounding the cosmic god. The text runs as follows: οὗ ὁ ἥλιος καὶ σελήνη ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων, ᾧ οὐρανὸς μὲν κεφαλή ἐστι καὶ ἀὴρ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ ὕδωρ, ὠκεανός. σὺ εἶ 'Αγαθὸς Δαίμων, ὁ κύριος ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὴν οἰκουμένην γῆν σύμπασαν καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον.[48] The designation here of the air as the god's σῶμα might be an echo of the ancient Egyptian conception of the cosmic creator god who stands between heaven and earth and whose body is the air. In *Orphic fragm.* 168 it is only the shoulders, breast and back of the makranthropos which constitute the air, whereas his belly is the earth with its mountains, the seas forming a girdle round his waist. We have pointed out that the Sarapis oracle in Macrobius presupposes the same conception. In the magical papyrus, Oceanus surrounding the cosmic god may, in Egyptian fashion, have signified the primal waters which surround the whole cosmos, above the vault of heaven as well as beneath the depths of earth.

---

[42] Cf. Bonnet, *RÄRG*, pp. 685-689.

[43] W. Erichsen and S. Schott, *Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift* (*Pap. demot. Berlin 13603*) (= *AbhMainz*, 1954, Nr. 7; Wiesbaden, 1954), pp. 319-320, 374-375, 385.

[44] Cf. Assmann, *op. cit.*, p. 581: "Deine beiden Augen sind Sonne und Mond, dein Kopf ist der Himmel, deine Füsse die Unterwelt, deine Eingeweide sind an ihrer Stelle." The original text in K. Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte*, I, 1 (Stockholm-Leipzig, 1886), pl. 140, with a French translation in I, 2 (Leipzig, 1888), p. 110, which only slightly differs from Assmann's version. For an exact description of the place where it was found, see B. Porter and R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, I, 1, 2nd ed. (Oxford, 1960), p. 131.

---

[45] K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae,* II (Leipzig-Berlin, 1931), p. 74. Reitzenstein, *op. cit.,* (see note 15 above), pp. 99-100, was the first to connect Orphic fragm. 168, this magical papyrus, and the oracle of Sarapis in Macrobius.

[46] Preisendanz, *op. cit.,* II, p. 122. In connexion with Orphic fragm. 168, Nilsson, *GGR,* II^2, p. 428, n. 1, pointed out that similar ideas are found "in dem Gebet Pap. gr. mag. XIII Z. 243" and in the Sarapis oracle. He must have mixed up XII, 243f. and XIII, 765ff. Unfortunately, he did not notice that on palaeographical grounds *Magical Papyrus* XII is dated ca. A.D. 100, which should have been a warning against assigning Orphic fragm. 168 to a much later date.

[47] On this conception, see R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig, 1904 [reprinted Darmstadt, 1966]), p. 15, n. 2.

[48] Preisendanz, *op. cit.,* II, p. 145.

However this may be, the Egyptian texts we have discussed, and especially the hymn in Theban tomb 65, show that the Orphic conception of the universal god as being conterminous with the whole cosmos, which has the form of a makranthropos, was at home in Egypt long before it was in Greece. This observation raises the question of whether the Orphics were influenced by Egyptian ideas. On good grounds it has been argued that Orphic cosmogonic speculations, notably those about the world egg, originated in Egypt.[49] It seems possible to maintain the same view about the cosmic god and the cosmos pictured as makranthropos. Of course, this would not rule out the possibility of an independent Greek development of the original Egyptian idea. But in these matters, certainty will probably never be attained.

The preceding discussion leads to the conclusion that there is no reason at all to deny the historicity and authenticity of the oracle of Sarapis in Macrobius, *Sat.*, I, 20, 16-17. It shows a close relationship with *Orphic fragm.* 168; in fact, it must be an epitome of this text or derive from a common source. On insufficient grounds both texts have been assigned to the later centuries of the Roman Empire because they were thought to express the monotheistic tendencies of that time. But when we look for parallels to the ideas they put forward we find them not in authors of the later Empire but in those who flourished before the Hellenistic age. It was among the early Orphics that the 'monotheism' or rather the pantheistic monism which became current in Roman times found its first formulation. Of this doctrine the idea of the makranthropos, Zeus being literally head, middle, and end of all things, was the mythical expression. On the other hand, we have seen that exactly the same idea, and conceptions closely related to it, had already been known in Egypt many centuries before the Hellenistic period.

---

[49] S. Morenz, *Ägypten und die altorphische Kosmogonie*, in *Aus Antike und Orient* (*Festschrift W. Schubart*), (Leipzig, 1950), pp. 64-111.

Sarapis was a cosmic god from the beginning, first venerated in Memphis as Osarapis,[50] a combination of Osiris and Apis, the gods of the underworld and of the earth and fertility, respectively, which made him the god of life and death, from whom all things come.[51] It should be remembered that Apis was closely connected with Ptah, whose cosmic dimensions we have already discussed.[52] Whatever reasons Ptolemy I may have had for translating the cult of Sarapis to Alexandria or, if it already existed there, for vigorously promoting it, there is no doubt that he did take steps to promote the cult of an Egyptian god who was so far hellenized as to be an object of worship for his Greek subjects too. Sarapis was from the beginning a universal god, a cosmocrator and pantocrator. So it is easily understood that when the Cypriot king Nicocreon, one of the vassals of Ptolemy I, asked the god to reveal his nature this universal aspect was expressed in the oracle he received. The Egyptian Heliopolitan priest Manetho and the Eumolpid Timotheus, an 'exegete' from Eleusis, helped Ptolemy to establish the cult of Sarapis, although their activity is most probably to be dated after the death of Nicocreon.[53] The combination of Egyptian and Greek elements must have been characteristic of this new religion from the beginning, and it is only to be expected that those ideas which were shared by Greeks and Egyptians alike and were also consistent with the general conception of the god were the ones to be emphasized. The oracle to Nicocreon taught that Sarapis was a universal god, ground of the existence of heaven and earth, and of everything that is. But this doctrine, not philosophical but religious, was expressed mythically, by an appeal to the idea of the divine makranthropos who encompasses the whole world in his body, an idea known in Egypt and, through the Orphics, in the Greek world as well.

---

[50] On this name and its variants, see G. Mussies, *Some Notes on the Name of Sarapis*, in *Hommages M. J. Vermaseren* II (= EPRO 68; Leiden, 1978), pp. 821-832.

[51] Bonnet, *RÄRG*, pp. 650-653.

[52] Bonnet, *RÄRG*, p. 47.

[53] According to Tacitus, *Hist.*, IV, 83 and Plutarch, *De Iside et Osiride*, 28, Timotheus and Manetho advised Ptolemy I with respect to the colossus from Sinope (286 B.C.?), which they took as a representation of Sarapis; cf. *UPZ*, I, p. 83, and J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cambridge, 1970), pp. 397-398.

THE GREAT MOTHER AND THE GOOD GODDESS

The History of an Identification [1]

H. H. J. BROUWER
(Schinnen)

In Gudius we read this inscription:[2]

> *Bonae Deae / sacrum / M(arcus) Venuleus Antistius / sacerdos M(atris) D(eum) M(agnae) I(daeae) / et Attinis populi Ro/mani Minoturani* [3] */ kal(endis) April(ibus) / Imp(eratore) Flavio Domitiano VII / et Tito Caesare VII co(n)s(ule).*[4]

In *CIL* VI we find the same inscription, with two minor variations,[5] classed in the category *Inscriptiones Falsae Urbi Romae Attributae.*[6]

What induces a man to forge an inscription? In the introduction to *CIL* VI we read of Ligorius,[7] from whom Gudius took the inscription, that this *falsarius* mainly used his inscriptions to prove his own fabrications.[8] As the tablet is alleged to have been found on the Aventine,[9] there is no good reason to discount this assertion, for where else in Rome but on the Aventine would anyone familiar with the literary sources look for Bona Dea?[10] The Great Mother's major sanctuary, however, stood on the Palatine.[11]

---

[1] I should like to express my thanks to Mr. G. H. Dirrix, who was kind enough to translate this paper. Thanks are also due to Mr. H. J. M. Custers for his kind assistance.

[2] Cf. *Antiquae Inscriptiones quum Graecae, tum Latinae, olim a* Marquardo Gudio *collectae; nuper a* Ioanne Koolio *digestae hortatu consilioque* Iohannis Georgii Graevii; *nunc a* Francisco Hesselio *editae cum adnotationibus eorum* (Leovardiae CIↃ IↃ CC XXXI), p. LIV, N° 1.

[3] *Minoturani* = *Menotyranni*; cf. A. Rapp, art. *Attis* in Roscher, *Myth. Lex.* I 1 (1884-1886), *coll.* 715-727, especially *col.* 720; W. Drexler, art. *Men* in Roscher, *Myth. lex.* II 2 (1894-1897), *coll.* 2687-2770, especially *col.* 2733; *CIL* VI, 5 (1885), pp. 43*-44*, N^os^ 538*-544*; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München, 1912^2), pp. 326-327; Nilsson, *GGR* II^2, p. 657; R. Duthoy, *The Taurobolium, its Evolution and Terminology* (= EPRO 10; Leiden, 1969) p. 13, N° 13; pp. 13-14, N° 14; p. 17, N° 21; p. 19, N° 24; pp. 19-20, N° 25; p. 24, N° 34; E. Lane, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis* (*CMRDM*) III, *Interpretations and Testimonia* (= EPRO 19; Leiden, 1976), p. 76; pp. 92-94.

[4] Domitian became *imp. VII* on 13 September 84; Titus *cos. VII* on 1 January 79 and *cos. VIII* on 1 January 80. Thus, the date mentioned in the inscription does not correspond with the historical facts.

[5] Line 5: *attis*; line 9: *caes.*

[6] *Falsae Ligorianae*; *CIL* VI, 5 (1885), p. 21*, N° 143*.

[7] Cf. *CIL* VI, 1 (1876), pp. LI-LIII (N° XLIII).

Was it Ligorius' intention to suggest a relationship between the two goddesses by means of this inscription? Whatever his design may have been in this particular case, he must have had his motives for mentioning the Great Mother and the Good Goddess together. Or, could it be that Ligorius thought that this Bona Dea was Mater Magna? Even if we do suppose that this was Ligorius' view, there must have been some grounds for the assumption.

There are both epigraphic and literary evidences from antiquity, and archaeological remains as well, to convince us that the two goddesses were felt to be related, in keeping with the vagueness of their names, Magna Mater, Great Mother, and Bona Dea, Good Goddess.[12] Was it perhaps these names, with so little content of meaning, which led to the assertion of a relationship between the foreign and the native goddess? Or on the other hand did they have characteristics in common which made their identification inevitable?

Both Mater Magna and Bona Dea had a whole series of secondary names and epithets. Did these serve the purpose of illustrating or accentuating the meaning of their primary names, which themselves were actually titles rather than names? Not a few goddesses were called *mater*,[13] and the title *magnus/magna* was given to many deities.[14] Nor were the epithets *bonus* and *bona* for a deity by any means uncommon,[15] and the titles *Bonus Deus* or *Bona Dea* were given to other deities than Bona Dea proper.[16]

---

[8] Cf. *Ibidem*, p. LII (2).

[9] Cf. *CIL* VI, 5 (1885), p. 21*, N° 143*: *tr. nell'Aventino*. Gudius, *l.c.* merely states: *Romae*.

[10] Cf. S. B. Platner - T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Roma, 1965; Reprint of the 1929 ed.), p. 85.

[11] Cf. Platner-Ashby, pp. 323-326; D. R. Dudley, *Urbs Roma: a Source Book of Classical Texts on the City and its Monuments* (Phaidon, 1967), pp. 151-153; M. J. Vermaseren, *CCCA* III (= EPRO, 50; Leiden, 1977), pp. 3-5.

[12] For the various names of the Great Mother cf. A. Rapp, art. *Kybele* in Roscher, *Myth. Lex.* II 1 (1890-1894), *coll.* 1638-1672, esp. *coll.* 1638-1639, 1667; for the names of the Good Goddess, cf. H. H. J. Brouwer, *The Cult of Bona Dea* (= EPRO, 77; in preparation), part three, ch. III 1.

Nevertheless, whenever the name Mater Magna occurs on its own only one particular goddess is meant, and the same applies to Bona Dea, the first a foreign goddess whose arrival in Rome was still vividly remembered,[17] the other a deity who in the course of centuries took on many different guises. To some scholars Bona Dea was of ancient Latin descent,[18] to others the Roman interpretation of a Greek concept,[19] to others again simply a mystery, a being without an existence of her own, asssimilating herself to one goddess or another, or else just a fictitious name, or an epithet of a series of other goddesses.[20]

In this paper I do not attempt to give conclusive answers to the various questions, but with the sources and their interpretations to work on I hope to arrive at a deeper insight into the nature of the relationship between the Great Mother and the Good Goddess.

1. *Epigraphic Evidence*

Epigraphic sources, unlike many from literature, give the bare facts without explanation. Most inscriptions were not meant as texts for reading but simply as items of information for the casual passer-by: this or that man or woman lies buried here; this temple or statue was erected or dedicated by so and so, in honour of this or that deity, on such and such an occasion; the god is informed that a vow has been fulfilled.

---

[13] Cf. M. Ihm, art. *Matres, Matronae, Matrae* in Roscher, *Myth. Lex.* II 2 (1894-1897), *coll.* 2464-2479; W. Drexler, art. *Meter* (Μήτηρ), *ibidem, coll.* 2848-2931; O. Höfer, art. *Meteres* (Μητέρες), *ibidem, coll.* 2931-2933; J. B. Carter, *Epitheta Deorum quae apud Poetas Latinos leguntur* (Lipsiae, MCMII = Roscher, *Myth. Lex.* VII, Suppl.), p. 133.

[14] Cf. Carter, *Epitheta*, p. 132.

[15] Cf. Carter, *Epitheta*, p. 112; Brouwer, *The Cult of Bona Dea*, part three, ch. III 2.

[16] Cf. Brouwer, *The Cult of Bona Dea*, part three, ch. III 2.

[17] See below (2. The Claudia episode + notes)

[18] Cf. Brouwer, *The Cult of Bona Dea*, part two, ch. II, Nos 6, 10, 15, 16, 17, etc.

[19] *Ibidem*, Nos 7, 9, 21, 24, etc.

[20] *Ibidem*, Nos 3, 5, 11, 12, 13, etc.

It follows that when seeking an answer to the question why a relation existed between Mater Magna and Bona Dea we must not expect immediate results from epigraphy. All that the inscriptions offer is an impression that a relationship was felt to exist, not an outright proof of its existence.

Three inscriptions give at least a hint of a connection between Bona Dea and Mater Magna. On one, a sepulchral inscription from Rome, both goddesses appear together. On the other two, both from Aquileia, dedications to Bona Dea and Mater Magna respectively, both goddesses are given the same epithet, *Cereria*, an epithet not found in literature nor given to any other deity.[21]

The sepulchral text, from about the 3rd century A.D.,[22] whose exact provenance is unknown, but most probably Roman, now in the Villa Albani,[23] reads:[24]

---

[21] Cf. *CIL* V (1872), 761: 2 *CERERIE — Augusta bona dea Cereria non videretur diversa esse a Bona dea pagana tituli sequentis; composuit recte Orellius cum Bona dea agresti tituli sui n. 1521* (= *CIL* VI, 68 = *ILS* 3513). *Etiam mater deum magna Cereria n. 796 recte huc referetur. ILS* 3499: *Cererie traditur. Idem cognomen Matris deum est in titulo item Aquileiensi V 796.* R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt, religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes,* erster Band (München, 1910), p. 143: *in manchen* (?) *Inscriften* (hiess sie) *Bona Dea Cereria.* A. Calderini, *Aquileia romana, ricerche di storia e di epigrafia* (= Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, serie quinta, scienze storiche, vol. X; Milano, 1930), p. 120: *L'epiteto di Cereria richiama la Bona dea Agrestis di una iscrizione romana, e ricollega il culto di essa a quello della divinità della terra.* P. Sticotti, *Bona Dea* in *Aquileia Nostra, Bollettino dell' Associazione Nazionale per Aquileia,* anno X (1939), *coll.* 27-34; *col.* 28 (speaking of the silver *phiala* found at Aquileia and now in Vienna, on which Claudius is supposed to figure in the act of sacrificing to the goddess Ceres, Sticotti suggests) *in questa figura ci pare adombrata l'imperatrice Livia, alla quale si attaglierebbe il titulo di Augusta Bona Dea Cereria dell' iscrizione aquileiese.*

[22] C. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta* (Berolini, 1878), pp. 238-239, N° 588; *III fere saeculi.*

[23] Secondo gabinetto (terreno), without Registration N°. Cf. *IG* XIV, 1449; Kaibel, *l.c.* (see note 22); S. A. Morcelli - C. Fea - E. Visconti, *Description de la Villa Albani, aujourd'hui Torlonia* (Rome, 1869), p. 244, 119 (p. 36, N° XXVIII); *IGRR* I, pp. 84-85, N° 212; Brouwer, *The Cult of Bona Dea,* part one, N° 31.

[24] Κεῖμαι Αὐρήλιος Ἀντώ/νιος ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε / θεῶν πάντων πρῶτον Βονα/δίης εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διο/νύσου καὶ Ἡγεμόνος τούτοις / ἐκτελέσας

> Here I lie, Aurelius Antonius, the priest of All Gods, first of all of Bona Dea, then of the Mother of the Gods,[25] of Dionysus, and Hegemon. Having at all times solemnly celebrated their mysteries I have now left the holy and dear light of the sun. From me henceforth, you initiates or friends of whatever way of living, you are utterly hidden beneath the solemn mysteries of life, for no one can break free from the thread of fate. For I, this holy Antonius, have lived seven years and twelve days. Aurelia Antonia and Aurelius Onesimus erected this in memory of their dearly beloved child.
>
> Dedicated to the Gods of the Underworld.

Of the two Aquileian inscriptions the first is the dedication of an *aedes*, built with the money of the freedwoman Tyche. The inscription was seen in or near the Aquileian cathedral, which stands on the site where the Capitol of the city stood in antiquity. The tablet has since vanished.[26] It read:[27]

> Dedicated to Augusta Bona Dea Cereria. Tyche, freedwoman of . . . ,[28] built the sanctuary with her money. Faustus Barbonius, member of the Board of Four,[29] dedicated it.

The second Aquileia dedication, in which it is the Great Mother who is called *Cereria*, is said to be in the Museo Obizzi at Catáio by *CIL*.[30] It reads: [31]

μυστήρια πάντοτε / σεμνῶς νῦν ἔλιπον σεμνὸν / γλυκερὸν φάος ἠελίοιο λοιπό/ν μύσται εἴτε φίλοι βιότητος ἑ/κάστης πάνθ'ὑπολανθάνετε τὰ / βίου συνεχῶς μυστήρια σεμνά / οὐδεὶς γὰρ δύναται μοιρ[ῶ]ν μί/τον ἐξαναλῦσαι / ἔζησον γὰρ ἐγὼ 'Αντώνιος οὗ/τος ὁ σεμνὸς ἔτεσιν ζ' ἡμέραι/σιν ιβ' / ἐποίησαν Αὐρηλεία 'Αντωνεία καὶ Αὐ/ρήλιος 'Ονήσιμος γλυκυτάτῳ τέκνῳ / μνήμης χάριν / θ(εοῖς) Χ(θονίοις).

[25] The goddess's official name in Rome was: *Mater Deum Magna Idaea*; cf. A. Rapp, art. *Kybele* in Roscher, *Myth. Lex.* II 1 (1890-1894), *coll.* 1638-1672.

[26] *CIL* V, 761: *Aquileiae in ecclesia maiore*; Calderini, *l.c.* (see note 21): *Presso la Basilica.* Brouwer, *The Cult of Bona Dea*, part one, N° 112.

[27] Augustae Bonae Deae / Cereri[a]e sacrum / [. . . .]ystis l(iberta) T[y]che aedem / [. . . .]i de pecunia sua fecit / Faustus Barbonius IIIIvir d(e)d(icavit).

[28] The sources read: [. . . .]*ystis*.

[29] For *Quatuorvir*, see J. Toutain, art. *Municipium* in *DS* III-II (1918), pp. 2022-2034, esp. p. 2028.

[30] Cf. Atlante Automobilistico (Touring Club Italiano) I, 47 B 3-4; *Guida d'Italia* del Touring Club Italiano, *Veneto* (Milano, 1969), pp. 405-406, carta p. 400. The monument is now in Vienna, Kunsthistorisches Museum, Inv. no III 1115; cf. R. Noll, *Griechische und Lateinische Inschriften der Wiener Antikensammlung* (Wien, 1962), p. 70, N° 200.

[31] *CIL* V, 796: M(atri) D(eum) M(agnae) / Cereriae / v(otum) s(olvit) Fruticia / Thymele / M(arci) Statini Dori.

> To the Great Mother of the Gods, Cereria, Fruticia Thymele, (wife) of Marcus Statinius Dorus, has fulfilled her vow.

Was it examples like these which led Ligorius to associate in one inscription the Great Mother and the Good Goddess?

The Roman inscription has been known only since G. A. Oderici's *Dissertationes*, published in Rome in 1765.[32] Ligorius' compilation of the *Libri Taurinenses*[33] appeared soon after 1566.[34] It is thus impossible that Ligorius could have had this sepulchral text in mind when he coupled the two divine names in composing his inscription.

The Aquileian inscription in honour of Bona Dea was first published by the meticulously accurate Capodaglio in the 17th century,[35] and the dedication to *mater deum magna cereria* inscribed on a large square base may have been known since the 15th century and is to be found in Antiquus[36] and in Marcanova,[37] yet in view of the fact that the *bona dea cereria* inscription was published so much later, and only the comparison of the two could have suggested a relationship between the two goddesses, the date of publication of the earlier one is not significant.

---

[32] *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veterum inscriptiones et numismata. Accedunt inscriptiones et monumenta quae extant in bibliotheca monachorum Camaldulensium S. Gregorii in monte Coelio* (Romae, 1765). Cf. *CIL* VI, 1 (1876), p. LXIV, N° CV.

[33] *Tabularii regii Taurinensis volumina autographa triginta (fol.), ex quibus huc pertinent volumina potissimum duodeviginti priora ex ordine litterarum divisa in libros viginti tres, quorum primus inscriptus est sic: il libro primo delle antichità di Pyrrho Ligorio patritio Neapolitano et cittadino Romano, nel quale se contiene di tutte le cose più illustre tanto delle città, come de castelli, vici et ville, et luoghi, come ancora de monti, de mari, seni, isole, stagni, fontane et fiumi, et degli huomini et delle varie nationi, et particolarmente di quei che per virtù sono stati nominati heroi o dei da gentili, et degli nostri episcopi dei luoghi et de santi di memoria degni; tutti col dritto nome compilati et brevemente dichiarati et tutte dedicate all' illustrissimo nome dell' altezza del sig. duca Alfonso secondo e serenissimo principe di Ferrara, di Mutina Lepida, di Regio et cetera.* Cf. *CIL* VI, 1 (1876), p. LII (2.)

[34] Cf. *CIL*, *ibidem*: *itaque post annum 1566 libros Taurinenses compilatos esse certum est.*

[35] Cf. *ILS* 3499: *semel descripta saec. XVII ab auctore satis accurato Capodaglio.*

[36] Cf. *CIL* V, 1 (1872), p. 78, N° I.

[37] Died 1476. Cf. *CIL* VI, 1 (1876), p. XLII, N° VIII. Cf. *CIL* commentary *ad* V, 796.

Thus the known evidence from epigraphy for a connection between Mater Magna and Bona Dea cannot be invoked as sources for Ligorius' forgery. The question remains whether he had access to other inscriptions, now lost. This seems an acceptable hypothesis but we have no means of substantiating it.

2. *Literary Evidence*

The information from literary sources is both more extensive and more explicit. The testimony regarding the Great Mother is clear enough, and accounts by the authors differ only in detail.[38] The Good Goddess, however, was both in antiquity and later a very controversial figure, and indeed still is so. It therefore seems better to start our comparison of the two goddesses with Bona Dea.

Before bringing to the reader's attention the explicit evidence in ancient authors regarding the relation Bona Dea / Mater Magna, I must point to the special connection which existed between the *gens Claudia* and the Great Mother, and in this connection also to three cases where members of the Claudian family were mentioned in a Bona Dea episode. In the teeth of clear statements by ancient authors, to be dealt with below, we shall have to draw our own conclusions about the *gens Claudia* and its connection with Mater Magna / Bona Dea, and perhaps frame an independent hypothesis.

In the fifth book of his *Fasti* Ovid, singing of the Calends of May, writes:[39]

> What wanderings are these? This subject is reserved for Augustus' month.[40] Meanwhile I must sing of the Good Goddess Bona Dea.[41] There is a natural knoll which gives its name to the spot. They call

---

[38] Cf. E. Schmidt, *Kultübertragungen* (= *RGVV* VIII, 2; Giessen, 1910), pp. 1-30: *Die Uebertragung der Magna Mater nach Rom.*

[39] 147-158.

[40] Cf. F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, Band II (Heidelberg, 1958), p. 302 (*ad* v. 147).

[41] *Diva canenda Bona est.* This is one of the two instances of the goddess being thus named, the other being Ovid, *Ars Amatoria* III 637.

> it the Rock [42] and it forms a good part [43] of the hill. On it Remus took his stand in vain when you, birds of the Palatine, gave the first omens to his brother.[44] Here on the gently sloping hillside the Fathers built a temple tabooed to men's eyes. It was dedicated by the heiress of the ancient name of the Clausi,[45] who in her virgin body had never known a man, Livia restored it, so that she might imitate her husband and follow him in everything.[46]

Ovid is our only source for the statement that it was a Claudia who dedicated the Bona Dea temple on the Aventine. Livia, the wife of a Claudius before her marriage to Augustus,[47] could also herself claim descent from the Claudii since her father was a Claudius until his adoption into the house of the Livii Drusi.[48] Ovid again is the only author to mention Livia as the restorer of the Bona Dea temple.

There is widespread reluctance to take this passage by Ovid seriously.[49] Of course Ovid, they say, a poet, must be allowed some poetic licence. But I for one cannot accept that in a matter touching the state religion and the Emperor's wife he would have indulged in too much inaccuracy. Claudia, practically a legendary figure, was, like many members of her house,[50] closely associated with the religious institutions of Rome. It is easily supposed that the poet, merely to flatter the Empress, might seek to persuade us that it was Claudia who dedicated the temple, but it is not very probable that he would deal so high-handedly with data which could be verified. From the very fact of his being so vague in introducing the foundress, referring to her as the heiress of the ancient name of the Clausi [51] and saying that she had never known a man, which most probably implies that she was a Vestal virgin, we may conclude that a widely known member of the Claudian house was meant. The best known lady of this family at an early stage in Roman history was Claudia Quinta.

---

[42] Cf. Cicero, *De Domo Sua,* LIII, 136; Brouwer, *The Cult of Bona Dea,* part two, ch. I, N° 9.

[43] Ovid's meaning in calling the site of the Bona Dea temple *bona pars montis* seems clear enough; but cf. Bömer, *l.c.* (see note 41), 303: *pars bona ... = magna*; Bömer translates v. 150: *er macht ein gutes Stück des Berges (Aventin) aus*; Sir J. G. Frazer, *Ovid* V, *Fasti* (Cambridge, Mass.-London, MCMLXXVI; 1st ed. 1931), p. 271: *it forms a good part of the hill.*

[44] Cf. Ovid, *Fasti* IV 813-819; Bömer, *op. cit.*, pp. 280-281.

[45] Frazer (Ovid, *Fasti* V 155) translates *an heiress,* as does Bömer, *op. cit.*; *eine Erbin.* However, in view of my suggestion below, I prefer *The heiress.* For Clausus, see Bömer II, p. 235; Frazer, *ad* IV 305.

[46] See below (Livia episode).

[47] For Livia, see *Prosopographia Imperii Romani Saec. I.II.III* (= *PIR*), pars V, fasciculus 1, iteratis curis edidit Leiva Petersen (Berolini, MCMLXX), N° 301 (pp. 73-79); her husband was Tiberius Claudius Nero, the father of the Emperor Tiberius.

[48] For M. Livius Drusus Claudianus, see *PIR*² V 1, N° 294 (pp. 71-72).

[49] Cf. Bömer II, p. 303; for the suggestion of many scholars that Claudia was none other than the Vestal Licinia, cf. Cicero, *De Domo Sua,* LIII, 136-137.

[50] Claudia's father was P. Claudius Pulcher, consul 249 B.C., who not only lost a naval battle but an entire fleet off Drepana in 249 in the First Punic

According to tradition this lady was closely associated with the introduction of the Mater Magna cult in Rome.[52] In 205 B.C., by order of a Sibylline prophecy or of the Delphic oracle, a decree was issued, just before the decisive battle of the Second Punic War, that the holy meteorite which was the symbol of the Great Mother of Pessinus should be brought to Rome, where it arrived in the following year.[53]

The part played by Claudia Quinta in this episode of Roman religious history figures in two different versions of the Great Mother's entry into Rome, and also in a combination of the two. According to Livy, P. Scipio Nasica, the "noblest Roman alive" at that time, was the man who sailed out to meet the goddess and bring her ashore, while it was Claudia Quinta who carried the stone to the city and thus proved her own chastity, which had previously been under suspicion.[54] The story as told by Cicero and Diodorus

---

War, and ordered the sacred fowls to be thrown into the water, *ut biberent, quoniam esse nollent* (Cicero, *De Natura Deorum* 2, 7). Her grandfather was Ap. Claudius Caecus, the most famous Roman of the period around 300 B.C., a very great name indeed not only for civil but also for religious reforms, such as the transfer of the Ara Maxima state cult from the Potitii to public slaves, the decree prohibiting the *tibieines* to hold their feast in the temple of Jupiter, his dedication, as *consul iterum* in 296, of a temple to Bellona near the Circus Maximus. See also below (Clodius); Cicero, *De Domo Sua*, XXXIX, 104-XL, 105.

[51] See note 45.

[52] Cf. Schmidt, *op. cit.*, pp. 6-7, note 8.

[53] Or, according to Livy, in 205; cf. Schmidt, p. 3.

[54] Livy, XXIX 10-11; 14; for the whole of ancient sources, cf. Schmidt, p. 1, note 1.

is that the goddess was received by the most chaste matron, Quinta Claudia (or Valeria), and the most incorruptible citizen, Scipio.[55] Finally Ovid relates that Claudia Quinta succeeded in refloating the ship with the goddess and her symbol after it had stuck fast in the mud of the river bed, thus proving her own chastity by the goddess's response to her prayer.[56]

Ovid makes a good deal of Claudia's chastity, which suggests a virgin rather than a married woman, and one, he hints, who must suffer death unless the goddess gives the sign she asks. This points to a Vestal, in whom as is well known the loss of virginity was punished by death. Moreover, this is the only passage in ancient literature describing the Great Mother as *casta*, an epithet more in keeping with the nature of Bona Dea.[57]

I do not mean to say that Ovid himself was making a deliberate identification of the Great Mother of one episode with the Good Goddess of the other and of Claudia Quinta with the heiress of the ancient name of the Clausi, although the similarities are undeniable.

The Claudia who, according to Ovid and to him only, founded the Bona Dea sanctuary on the Aventine is completely unknown to us unless we do accept that the two Claudias are one and the same. But if they are, then Ovid is at fault one way or another. Either he is inaccurate, since his two stories supposedly about the same woman do not exactly agree, or he is superficial in neglecting to define his Claudia's exact status in the Mater Magna episode.[58]

Another member of the Claudian family important in this context is P. Clodius Pulcher.[59] Early in December 62 B.C., this Claudius—who did not assume the plebeian form of the family-name until 59,[60] and went down in history as the notorious tribune of the people of 58 B.C.[61]—intruded upon the ceremonies of Bona Dea. On that occasion they were held in the *domus publica,* the residence of Caesar, *pontifex maximus* and praetor. It was because of the second office that his house was chosen for the festival, which was always celebrated at the house of a magistrate *cum imperio.*[62] The story figured largely in the writings of Clodius' contemporaries and even long afterwards.[63]

---

[55] Cicero, *De Haruspicum Responsis*, XII 27; Diodorus, XXXIV 33, 2; cf. Schmidt, p. 15, note 5.

[56] Ovid, *Fasti*, IV 293-348.

[57] Cf. the myths about the chastity of Bona Dea; Propertius, IV ix 21-70; Tertullian, *Ad Nationes*, II ix 22; Lactantius, *Divinae Institutiones*, I, 22 9-11; Servius, *In Vergilii Aeneidos librum octavum commentarius*, v. 314; Macrobius, *Saturnalia*, I 12, 24-28.

[58] The two traditions at variance with one another about the bringer of the Great Mother to Rome may have affected Ovid's two descriptions of Claudia. In the account of the foundation of the Bona Dea temple Claudia is called a virgin. But in the episode of the bringing of the Great Mother to Rome (v. 314) Claudia stands forth from the group of *matres*. Ovid, however, had already informed us of the *joint* appearance of *matres* — *natae* —*nurus* — *quaeque colunt sanctos virginitate focos*, i.e. the Vestals (vv. 295-296).

The alleged reason for his profanation of these all-female rites was his love for Pompeia, Caesar's then wife, who readily accepted Clodius' attentions. But it was told that Aurelia, Caesar's mother, kept so close a watch over her young daughter-in-law that the Bona Dea festivities provided Clodius' only chance of meeting her.[64]

All the ancient authors agree about this excuse and since my sole topic in this paper is the relationship between Bona Dea as it appears from the sources or their later interpretations, I shall confine myself to the question whether the excuse is plausible or good enough. To Clodius, a member of the *gens Claudia,* a family closely associated by tradition with the Great Mother Cult, the Bona Dea/Mater Magna relationship may have been so obvious as to make him, a Claudius, feel entitled to attend the mysteries of the Good Goddess himself.[65]

---

[59] Cf. F. R. Fröhlich, art. *Clodius* (N°48) in *PWRE* IV 1 (1901), *coll.* 82-88.

[60] For this variant of the *nomen,* cf. F. Münzer, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien* (Darmstadt, 1963; Fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Stuttgart, 1920), p. 274; see also Fröhlich, *l.c., coll.* 83-84.

[61] See Fröhlich, *coll.* 84-86.

[62] See Brouwer, *The Cult of Bona Dea,* part three, ch. I (Introduction).

[63] Cf. Cicero, *Ad Atticum,* I xii 3; I xiii 3; II iv 2; II vii 3; *In Clodium et Curionem,* cf. *Scholia in Ciceronis Orationes Bobiensia,* ed. P. Hildebrandt (Stuttgart, 1971), pp. 19-29; *De Domo Sua,* XIII, 35; XXIX, 77; XXXIX, 104-XL, 105; XLII, 110; *De Haruspicum Responsis,* III, 4; V, 8-9; VI, 12; XVII, 37-XVIII, 38; XXI, 44; XXVII, 57; *In Pisonem,* XXXIX, 95; *Ad Lentulum,* I ix 15; *Pro Milone,* XXVII, 72-73; XXXI, 86; *Paradoxa Stoicorum,* IV II, 32; Livy, *Periocha* lib. CIII; Asconius, *In Milonianam,* § 88; Seneca, *Ad Lucilium,* XVI, 97, 2; Plutarch, *Life of Cicero,* XXVIII; *Life of Caesar,* IX-X; Juvenal, II vi 314-345; Suetonius, *Divus Iulius,* VI, 3; LXXIV, 4; Dio Cassius, XXXVII, 45 1-2.

[64] Most explicit is Plutarch, *Life of Cicero,* XXVIII; *Life of Caesar,* IX-X.

Caesar's denial, during the ensuing trial, both of Clodius' guilt and his wife's adultery, despite the letter of divorce he had sent her,[66] may have had political reasons. Yet it seems so blatant in face of the evidence of his female relatives that we may reasonably doubt whether his motives were purely political. Why then could Caesar not have instructed his mother and sister to bear out his testimony? [67] He himself was definitely not present at the ceremonies,[68] and the relations between Pompeia and her mother-in-law and sister-in-law were of a rather unfriendly nature.[69] Apart from this all we have is Cicero's statement, copied by others, that Clodius owed his acquittal to his having bribed the jurors.[70] In his writings, however, Cicero has a very personal attitude to Clodius. Seeing that it was their mutual enmity which ultimately led to Cicero's exile,[71] this is not surprising. Thus familiar as the Clodius episode is to us, it still remains a question whether Clodius visited the Bona Dea festival to show himself off as Pompeia's lover or because of his being a Claudius.

The two last lines of Ovid's narrative about the foundation of the Bona Dea temple refer to its restoration by Livia in order not to be outdone by her husband... "thus following her spouse in every respect." [72] It is again Ovid who tells us in his story of the introduction of the Great Mother Cult how (in A.D. 3) Augustus restored the Mater Magna temple on the Palatine.[73] In this case Ovid is not our only source,[74] as he is in the case of Livia and the Bona Dea temple, and there is no question of doubting its historical truth. The obscurity of the poet's reference to Livia following her husband is a puzzle, but in the context our conclusion must be that she followed him only because he restored the Mater Magna temple, she the Bona Dea temple.

---

[65] Cf. Cicero's attack on Clodius, *De Domo Sua*, XXXIX, 104-XL, 105.

[66] Cf. Cicero, *In Clodium et Curionem*, cf. *Scholia in Ciceronis Orationes Bobiensia*, ed. P. Hildebrandt (Stuttgart, 1971), p. 28 (frgm. XXVIII); Plutarch, *Life of Caesar*, X; Suetonius, *Divus Iulius*, VI, 3; LXXIV, 4; Dio Cassius, XXXVII, 45 1-2.

[67] For Aurelia's and Julia's testimony, cf. Cicero, *In Clodium et Curionem*, Hildebrandt, p. 26 (frgm. XXIV); Suetonius, *Divus Iulius*, LXXIV, 4.

[68] Any man and anything male was strictly banned from the mysteries, and even the occupant of the house had to spend the night of the ceremonies elsewhere.

[69] As is clear from their testimony before the jurors (see note 68).

[70] Cf. Cicero, *In Clodium et Curionem*, Hildebrandt, p. 22 (frgm. VI), p. 27 (frgm. XXVI), pp. 27-28 (frgm. XXVII), p. 29 (frgm. XXI); Seneca, *Ad Lucilium*, XVI, 97, 2.

[71] Cf. R. Seager, *Clodius, Pompeius and the Exile of Cicero*, in *Latomus*, XXIV (1965), pp. 519-531; J. P. V. D. Balsdon, *Fabula Clodiana* in *Historia*, Band XV (1966), pp. 65-73, esp. p. 65.

[72] vv. 157-158.

After thus digressing on the relations of these members of the *gens Claudia* with the Great Mother and the Good Goddess, I now turn to the explicit statements in ancient literature concerning a resemblance, even an identification, of the two goddesses.

In his *Life of Caesar* Plutarch, discussing the Clodius scandal above referred to, tells about the nature of Bona Dea:[75]

> The Romans have a deity whom they call the Good Goddess, just as the Greeks name her the Women's Goddess. And the Phrygians, making her one of themselves,[76] assert that she was the mother of King Midas, the Romans that she was a Dryad married to Faunus, the Greeks, further, that she was the one of Dionysus' mothers whom none may name. Whence the woman decorate the ceiling of the hall where they celebrate her festival with vine-twigs, and a sacred serpent is placed beside the goddess in conformity with the myth. It is a sacrilegious act for a man to come near or to be in the house when the secret rites are performed. During the religious service the women are rumoured to do many things among themselves that resemble the Orphic mysteries. Now, when the day of the festival comes round, a consul's or a praetor's wife takes over and arranges everything, after her husband, with anything male, has left the house. The most important part of the ceremonial is performed by night, when revelry attends the all-night celebrations and much music too is heard.

Despite his lack of originality in ideas or literary form Plutarch became one of the most widely read authors of antiquity. He was valued for the great variety of his subjects, in such fluency of style, and the survival of so many of his works is to be put down to this encyclopaedic interest. He was read in the ancient schools of rhetoric, and the Neo-Platonic philosophers were familiar with his writings. His humanity, which had affinities with Christian belief, accounts for the great appeal of his works to the Fathers of the Church. In the Byzantine schools Plutarch was studied throughout the Middle Ages. Maximus Planudes must be given most credit for the preservation of Plutarch's writings. In about 1290 he had part of them copied,[77] and in 1296 he put together 69 of his books, from the *Moralia* and the *Vitae*.[78]

---

[73] *Fasti*, IV 347-348: . . . *templi non perstitit auctor / Augustus nunc est, ante Metellus erat.*

[74] Cf. Bömer II, pp. 237-238.

[75] IX.

[76] οἰκειούμενοι; the expression seems rather obscure; cf. *LSJ*, p. 1202, *s.v.*

By the Middle Ages in the West, Plutarch had fallen into oblivion, having been supplanted by Seneca, but there was a revival of interest at the Italian Renaissance, and from the end of the 15th century onwards translations of his works were beginning to appear both in Latin and the various vernaculars.[79] In Italy itself it was Plato who occupied the first rank among ancient writers, but this did not apply to Western Europe as a whole. Plutarch appealed to the reformers Melanchthon and Zwingli, as well as to Erasmus, and he enjoyed royal favour in France from Francis I to Louis XIV. In the 16th century it was the *Moralia* which enjoyed special popularity amongst scholars [80] but in the 17th century the *Vitae* became the focus of interest.[81] Indeed, as early as 1519 they had been published by the Cretan Ducas in collaboration with Erasmus.[82]

It was already a matter of general knowledge in antiquity that the mother of Midas was none other than the Great Mother, and Midas himself was regarded as the founder of her temple at Pessinus.[83] Μίδα, or rather Μίδα Θεός was a goddess by whom oaths were taken, and she was worshipped by the people of Midas. She too was Great Mother.[84] Midas himself, though confounded with the historical king of the same name,[85] was a god of the mountains and forests in animal form [86] and as such to a large extent comparable with Faunus, the cult associate of Bona Dea.

---

[77] Cf. W. Von Christ - W. Schmid - O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II 1 (München, 1959^6), p. 531 (*Codex Ambrosianus* C 126 inf.).

[78] *Ibidem*, note 9 (*Codex Parisinus* Gr. 1671 (A)).

[79] *Ibidem*, pp. 531-532.

[80] *Ibidem*, pp. 491-503; p. 532.

[81] *Ibidem*, pp. 517-524; p. 532.

[82] *Ibidem*, p. 534.

[83] Cf. E. Kuhnert - W. Drexler, art. *Midas* in Roscher, *Myth. Lex.* II f2 (1894-1897), *coll.* 2954-2968.

The points of resemblance between the couples Great Mother / Midas on the one hand and Good Goddess / Faunus on the other are very marked, and although Plutarch has been known as the first to identify the two goddesses so explicitly, we may safely assume that his account was not original but drew on previous identifications.[87]

It seems unlikely that Ligorius could have been unfamiliar with Plutarch's *Life of Caesar*, considering the great popularity of Plutarch's writings when Ligorius composed his inscription.

A few centuries after Plutarch [88] we come to Macrobius for a definite statement that the Great Mother and the Good Goddess were identical. Speaking of the wide divergence among authorities about the name of the month of May, Macrobius says:[89]

> Some authors, with whom Cornelius Labeo [90] agrees, assert that the Maia to whom sacrifice is offered in the month of May is Earth, and that she was given this name because of her great size (magnitudine), just as she is called the Great Mother in her rites. That their opinion is true they further infer from the practice of sacrificing to her a pregnant sow, which is the victim proper to Earth ..... Cornelius Labeo states that to this Maia, i.e. Earth, under the name of the Good Goddess a temple was dedicated on the Calends of May, and this author affirms that the identity of the Good Goddess with Earth can be inferred from the more secret cult rites themselves.

---

[84] Cf. K. Tümpel, art. *Mida, ibidem, col.* 2954.

[85] A. Dieterich, *Die Göttin Mise* in *Philologus,* 52 (N.F. 6) (1894), pp. 1-12, esp. p. 5; Tümpel, *l.c.*

[86] *Ibidem*; Kuhnert-Drexler, *l.c., coll.* 2961-2962.

[87] Cf. Dieterich, *l.c.*, pp. 8-9; Hesychius, borrowing from the lexica of the first century B.C., corroborates Plutarch's statement.

[88] Plutarch lived c. A.D. 46-after 120; Macrobius *fl.* c. A.D. 400.

[89] *Saturnalia,* I 12 20-21.

[90] For Cornelius Labeo as one of Macrobius' sources, cf. M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur,* IV 2 (München, 1971), pp. 194-195; for Labeo himself, see Schanz-Hosius III (München, 1969^3), pp. 181-183.

Macrobius wrote his *Saturnalia* as a dialogue held at the house of Vettius Agorius Praetextatus,[91] the philosopher and admirer of pagan cults, during the Saturnalia festivities. He began the work for the good of his son Eustachius, and all the extracts the father had collected from Greek and Latin authors were intended for the edification and education of the son. Only for the form of this voluminous work are we indebted to Macrobius himself. The contents consist merely of quotations from a number of different authors. Macrobius is far from naming all of them. He made use only of a few sources, and it frequently happens that he does not name his real source at all. Thus Plutarch and Gellius, on whom he drew extensively, are never mentioned. Fortunately, however, his quotations are literal and can thus usually be identified.[92] The outstanding part of his work is Books 3-6, a glorification of Virgil which is of considerable importance in the history of Virgilian criticism.[93]

For the survival of the *Saturnalia*, as of so many ancient writings, we are indebted to Christian monks. At the Renaissance they were rediscovered by lay scholars, notably Italians.[94] Isidore of Seville, Bede, and John of Salisbury [95] all made use of the *Saturnalia*, having access either to an abridgement or, in John of Salisbury's case, to a more complete text than we possess today.[96] It was not Macrobius' own philosophy but his Virgil criticism which preserved his popularity through the centuries, and it was evidently such that the first printed edition of his works came out in Venice as early as 1472.[97]

---

[91] Cf. A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire* (= Études Prosopographiques, II; Paris, 1962), pp. 171-178; P. V. Davies, *Macrobius, The Saturnalia* (New York-London, 1969), pp. 4-5; R. Klein, *Symmachus* (= Impulse der Forschung, Band 2; Darmstadt, 1971), pp. 47-56 and *passim*.

[92] Cf. Schanz-Hosius IV 2, pp. 192-193; for book 1, pp. 194-195; Davies, *op. cit.*, pp. 1-17.

[93] Cf. Schanz-Hosius, *l.c.*, p. 194; Davies, *op. cit.*, pp. 17-23.

[94] Cf. Davies, *op. cit.*, p. 23.

[95] *Idem*, pp. 23-25.

[96] *Idem*, p. 25.

[97] Cf. P. Wessner, art. *Macrobius* in *PWRE* XIV I (1928), *coll.* 170-198, esp. *col.* 173.

Given the year of this publication and the widespread popularity always enjoyed by Virgil in Italy,[98] it is most unlikely that Ligorius was not familiar with Macrobius' work.

Apart from the epigraphic and literary evidence, we today have archaeological remains as the starting point for a comparison of Mater Magna and Bona Dea. But Ligorius had nothing of the kind.[99] As late as the 18th century an identification of the two goddesses was based merely on the written sources. When Bona Dea was mentioned merely as one of the names of Cybele, the reference could be substantiated only by the testimonies of ancient authors.[100] It was not till the beginning of the 19th century that archaeological monuments became available as evidence,[101] and it was only in 1879 that the first undoubtedly authentic Bona Dea statuette was described.[102] This shows a woman seated on a throne, clad in chiton and mantle, holding in her left hand a cornucopia, in her right hand (now missing) a bowl, from which a serpent coiled round her arm (vestiges on the right upper thigh?) was feeding. Unfortunately the present head is of later date, but it may be assumed that the original was veiled, as in most known representations of the goddess.[103] This Bona Dea statuette, however, is not in the least reminiscent of a Mater Magna image.[104]

Thus we may say that neither Ligorius nor Gudius after him possessed the epigraphic evidence we do. Nor did they see the archaeological remains known today, but had access only to literary testimonies. A study of these makes it clear that their authors believed Bona Dea and Mater Magna to be one and the same goddess, and we must suppose that Ligorius followed them with a "testimony" of his own. The Good Goddess in whose honour his M. Venuleus Antistius dedicated the inscription was for Ligorius none other than the Great Mother whose priest Antistius was.

---

[98] Cf. Schanz-Hosius, II (München, 1967^4), pp. 110-113.

[99] See Brouwer, *The Cult of Bona Dea,* part one.

[100] Cf. e.g. *Pantheum Mythicum seu Fabulosa Deorum Historia,* auctore P. Francisco Pomey, (Amstelodami-Trajecti ad Rhenum, MDCCLXXVII), pp. 144-145.

[101] Cf. A.-L. Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France,* Tome III (Paris, MDCCCVIII), pp. 505-507, pl. XXVIII, who in his description of the Arles altar dedicated to Bona Dea explicitly states that Bona Dea is none other than Cybele, who was worshipped at Arles.

[102] Cf. O Marucchi, *Di una rara statuetta rappresentante la BONA DEA* in *BCR* (1879), pp. 227-236, tav. XXIII; *CIL* XIV 2251 = *ILS* 3503.

[103] Cf. A. Greifenhagen, *Bona Dea* in *RM* LII (1937), pp. 227-244; art. *Bona Dea* in *RAC* II (1954), *coll.* 508-510; Brouwer, *The Cult of Bona Dea,* part one (Plates).

[104] Cf. A. Rapp, art. *Kybele* in Roscher, *Myth. Lex.* II 1 (1890-1894), *coll.* 1638-1672, esp. *col.* 1644-1648 (*bildliche Darstellungen*), and figs. 1-6.

LES CULTES DE L'ÉTABLISSEMENT DES POSEIDONIASTES DE BÉRYTOS À DÉLOS

PHILIPPE BRUNEAU
(Paris)

Planches V-VIII

L'édifice de Délos[1] que nous dénommons «Établissement des Poseidoniastes de Bérytos», fouillé en 1882 et 1904 et publié en 1921 par Ch. Picard[2], est un grand bâtiment de quelque 1400 m² situé au Nord de la Terrasse des Lions. Une dizaine des inscriptions qu'on y a exhumées (*ID* 1772-1782) nous a appris la raison sociale de ses propriétaires: τὸ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων, «Société des Poseidoniastes bérytiens, commerçants, armateurs et entrepositaires»; quant au nom, vague à souhait, d'«Établissement» qui est entré dans l'usage archéologique, il traduit, par son imprécision, la multiplicité des fonctions que paraît avoir assumées l'édifice, à la fois sanctuaire, centre de réunion, bourse de commerce et hôtellerie de passage, comme on l'a souvent indiqué[3].

État actuel de l'Établissement; terminologie

L'Établissement est en effet un bâtiment complexe, un des plus originaux de Délos [4]. Sur la pl. V et le plan simplifié reproduit fig. 1 il est aisé de distinguer plusieurs ensembles dont le décret *ID* 1520 nous fait même connaître certains des noms antiques [5]. L'Établissement (οἶκος) comprenait une cour à péristyle F (στοαί), une grande salle ou cour E, une autre petite cour X (sans doute αὐλή), un sanctuaire composé du vestibule V (πρόστοα) et des chapelles V^1, V^2 ,V^3, V^4 (ναοί), enfin des locaux d'habitation G-Q et R, S, T; on accédait à l'Établissement par le vestibule Y.

---

[1] J'utilise ici les abréviations suivantes, par ordre alphabétique:
Ph. Bruneau, *CDH* = *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Paris, 1970).
ID = *Inscriptions de Délos*. Les textes relatifs aux Poseidoniastes sont les n^os^ 1520, 1772-1796, 2323-2327 et 2611.
J. Marcadé, *MD* = *Au Musée de Délos* (Paris, 1969).
Ch. Picard, *EAD*, VI = *Exploration archéologique de Délos*, VI, *L'Établissement des Poseidoniastes de Bérytos* (Paris, 1921).
Ch. Picard 1920 = *Observations sur la société des Poseidoniastes de Bérytos et sur son histoire*, dans *BCH*, 44 (1920), pp. 263-311.
P. Roussel, *DCA* = *Délos, colonie athénienne* (1916).
Pour les autres abréviations, voir la *Liste des Principales Abréviations*.

[2] Ch. Picard, *EAD*, VI: c'est la publication canonique que complète Ch. Picard 1920.

[3] Cf. par exemple, P. Roussel, *DCA*, p. 90.

Chronologie

La chronologie proposée par Ch. Picard, selon lequel l'Établissement est postérieur à 110 av. J.-C. [6], a été ruinée par la publication, en 1934, d'une inscription conservée en Écosse, à Cairness House: c'est un décret pris par les Poseidoniastes déliens en l'honneur d'un Romain, M. Minatius Sextus, qui les avait aidés pour l'achèvement de l'Établissement (*ID* 1520). L. Robert a démontré que ce décret, «qui parle des travaux considérables déjà exécutés et de ceux qui sont prévus pour l'achèvement, est exactement de l'archontat de Phaidrias, en l'année 153/152. (...) L'existence même de l'association, comme son local, est antérieure à cette date» [7].

---

[4] Je résume ici *EAD* VI; ma figure 1 reproduit le plan publié par Ph. Bruneau et J. Ducat, *Guide de Délos* (Paris, 1965), p. 115, fig. 20.

[5] J'ai justifié ces identifications dans *CDH*, pp. 623-626.

[6] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 131; Ch. Picard 1920, p. 301. — Les objets provenant de l'Établissement, tessons de vases, anses d'amphores, lampes (*EAD*, VI, p. 132, n. 2; Ph. Bruneau, *EAD*, XXVI, *Les lampes* [Paris, 1965], p. 21, n. 1, et *passim*) ne sont pas utilisables pour la chronologie car on ignore s'ils ont été trouvés dans les décombres, ce qui doit être le cas de la plupart, ou sous les sols.

[7] L. Robert dans *BCH Suppl.* I (1973), pp. 486-489, qui reprend et développe une restitution qu'il avait indiquée à P. Roussel lors de la publication des *ID*: selon lui, en *ID* 1520, les lignes 91-93 sont à restituer ainsi: (l'affichage du décret se fera) ἐν τῆι αὐ[λῆι - - - ἔσχα]τον ἐν τῶι ἐπὶ Φαιδρίου 'Ε(λ)α | [φηβ]ολιῶνι · τ[ὸ δὲ γενόμενον ου ἐσομένον εἰς] ταῦτα τέλεσμα δότωσαν οἱ | [ἐν ἀ]ρχῆ ὄντ[ες ἀργυροταμίαι].

La phrase que je cite ici se trouve p. 488.

Cette datation ruine définitivement l'hypothèse ancienne de l'assimilation des Poseidoniastes de Bérytos avec les Héracléistes de Tyr qui paraissait déjà suspecte à P. Roussel, *DCA*, p. 90: c'est également en 153/2 que les Héracléistes s'installaient à Délos au témoignage de *ID* 1519; la même

I. ÉTAT DE LA QUESTION

Le sanctuaire de l'Établissement

Plusieurs des inscriptions trouvées dans l'Établissement sont des dédicaces aux θεοὶ πάτριοι des Poseidoniastes (*ID* 1774, 1776, 1783, 1785, 1789). Il n'est pas étonnant que ces derniers y aient installé, comme je l'ai rappelé plus haut, un sanctuaire, composé de chapelles, ναοί [8], et d'un vestibule, que la publication de Ch.

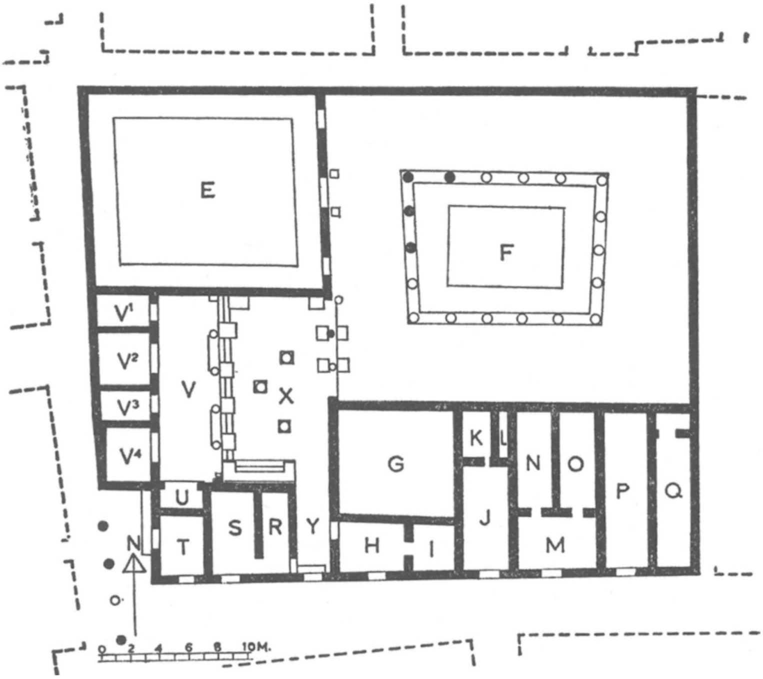


Fig. 1. — L'Établissement des Poseidoniastes de Bérytos: plan simplifié (d'après *Guide de Délos*, p. 115, fig. 20).

---

association ne pouvait pas avoir deux noms différents la même année (j'ai eu tort de ne pas le dire nettement dans *CDH*, p. 626).

Sur l'ensemble du décret *ID* 1520, cf. J. et L. Robert dans *REG*, 87 (1974), *BullEp*, n° 388.

[8] Le sanctuaire ne se nommait ni οἶκος comme le pensait Ch. Picard, ni [ἱερ]όν comme le suggère la restitution proposée en *ID* 1520, lignes 25-26: cf. Ph. Bruneau, *CDH*, p. 625, et L. Robert, *op. cit.*, p. 487, n. 11.

Picard décrit minutieusement [9]. On se reportera désormais à la fig. 2, transcription simplifiée du plan du sanctuaire adjoint à la publication de Ch. Picard [10].

La première chapelle, V^1, était dédiée à la déesse Rome dont la statue, identifiée par l'inscription gravée sur sa base (*ID* 1778), s'y dresse encore, mutilée de la tête et des bras (pl. VI, 1 et 2). V^2, plus large, appartenait à Poseidon dont le nom se lit sur le couronne-

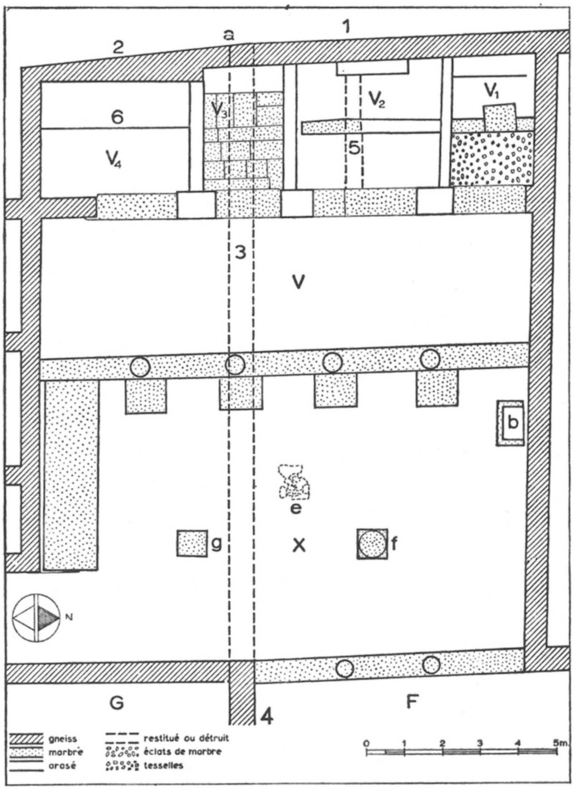

1
2
a
6
V4
V3
V2
V1
5
3
V
b
e
g
X
f
N
G
4
F
gneiss
marbre
arasé
restitué ou détruit
éclats de marbre
tesselles
0 1 2 3 4 5m

Fig. 2. — Le sanctuaire de l'Établissement des Poseidoniastes: plan simplifié.

---

[9] Ch. Picard, *EAD*, VI, pp. 51-76.

[10] *EAD*, VI, pl. II: j'ai fait simplifier le tracé et supprimer différents détails; les lettres minuscules sont celles utilisées par Ch. Picard; la numérotation des murs est mienne.

ment d'une base qui portait sa statue. V³, de mêmes dimensions que V¹, est anonyme mais Ch. Picard a proposé d'y voir la chapelle d'Aphrodite-Astarté, ce que presque tout le monde a admis [11]. Quant à V⁴ qui se distingue des autres chapelles par des dispositions sur lesquelles je reviendrai p. 172, elle a d'abord été attribuée hypothétiquement à Héraclès Melkart par Ch. Picard, opinion fermement rejetée par J. Marcadé [12], voire à Dionysos également par Ch. Picard [13], puis à Echmoun par R. Dussaud et par H. Seyrig [14] parce que c'est lui qui apparaît couramment sur le monnayage bérytien [15].

Dans la cour X sont conservés l'autel de Rome *b* (pl. V et VII, 1), un autel à bucranes *f* (pl. V et VII, 2) et le soubassement d'un autre *g* (pl. V).

La thèse de Ch. Picard: les deux états du sanctuaire et l'introduction tardive du culte de Rome

Dans sa publication de l'Établissement (*EAD*, VI), Ch. Picard a reconstitué ainsi l'histoire du sanctuaire [16]: 1° primitivement celui-ci ne comprenait que trois chapelles, V¹′ V²′ et V³′; 2° ultérieurement le sanctuaire s'étendit vers l'Ouest et fut remanié: V²′ fut agrandie, et, en raison de cet agrandissement, V³′ fut déplacée vers le Sud; on ajouta V⁴; quant à V¹′, le plan primitif en fut conservé.

Cette histoire architecturale, ainsi reconstituée, se traduit immédiatement en termes d'histoire cultuelle: dans le premier état, V¹′, V²′ et V³′ étaient affectées aux culte de trois θεοὶ πάτριοι, sûrement Poseidon, très vraisemblablement Aphrodite-Astarté et une troisième divinité dont on a dit plus haut que l'identité était incertaine. Dans le second état que Ch. Picard place en tout cas après 110, les Poseidoniastes accueillirent la déesse Rome dont le culte n'existait pas à l'origine et qu'on installa en V^1; par voie de conséquence, les θεοὶ πάτριοι furent partiellement déplacés: si Poseidon resta en V^2, Aphrodite-Astarté, qui aurait d'abord occupé $V^{1\prime}$, passa en V^3, tandis que le précédent titulaire de $V^{3\prime}$ se décalait en V^4 [17].

---

[11] Toutefois pour J. Marcadé, *MD*, pp. 387-388, si «Astarté est *a priori* une bonne candidate», «en définitive tout n'est que conjecture».

[12] Ch. Picard 1920, pp. 292-296; J. Marcadé, *MD*, p. 388 (et cf. *REA*, 65 [1963], pp. 351-358). — L'impossibilité, définitivement établie, d'assimiler nos Poseidoniastes aux Héracléistes de Tyr (ci-dessus, p. 161, n. 7) enlève encore un bon argument à l'hypothèse d'un Héraclès honoré en V⁴.

[13] Ch. Picard dans *Berytus*, 2 (1935), pp. 13 et 21.

[14] R. Dussaud dans *Syria*, 4 (1923), pp. 77-78; H. Seyrig dans *Syria*, 37 (1960), pp. 248-249; Ch. Picard dans *RA*, 1962/I, p. 247, n. 1, et 1963/II, p. 212, s'était finalement rangé à cette opinion.

[15] Sur le monnayage de Bérytos, cf. B. V. Head, *Historia Numorum*², pp. 790-791; G. F. Hill, *BMC Phoenicia*, pp. XLVI-LIX.

[16] Je ne donne pas ici de références précises à *EAD*, VI, me réservant de les indiquer plus bas en discutant la thèse de Ch. Picard.

Les conséquences seraient très importantes du point de vue de l'histoire religieuse:

a) une triade bérytienne se trouverait ainsi attestée à Délos dès le courant du IIe siècle av. J.-C., ce qui n'est pas négligeable si l'on considère combien les données déliennes sont souvent précieuses pour les orientalistes;

b) l'association tardive de la déesse Rome aux divinités bérytiennes serait un jalon intéressant pour l'histoire de la diffusion de son culte dans l'Orient méditerranéen.

Fondements archéologiques de la thèse de Ch. Picard

La thèse que je viens de résumer se fait jour peu à peu à travers les descriptions de Ch. Picard qui, nulle part, n'expose systématiquement sa démonstration. Mais une lecture attentive de sa publication montre qu'elle repose plus ou moins clairement sur trois arguments archéologiques entre lesquels se répartissent aisément toutes ses observations:

1° l'angle Sud-Ouest de l'actuel Établissement est une extension qui n'appartient pas au plan primitif (fig. *2*, ce qui est à gauche du mur *3*);

2° le sanctuaire a été réaménagé avec extension de $V^{2\prime}$, déplacement de $V^{3\prime}$ et adjonction de V^4;

3° la statue de Rome n'appartient pas à l'état primitif de $V^{1\prime}$.

II. CRITIQUE ARCHÉOLOGIQUE DE LA THÈSE DE CH. PICARD

La thèse de Ch. Picard, à ma connaissance, n'a jamais été réfutée d'ensemble et moi-même je l'ai reprise deux fois à mon compte [18], bien qu'en mon for intérieur je fusse passablement incrédule. Mais, faute de trouver en quoi elle péchait, je gardai mes doutes pour moi. En fait, je crois pouvoir montrer aujourd'hui qu'elle n'est pas crédible. Pour ce faire, je reprendrai les trois arguments qui la fondent en veillant, à la fois, à vérifier la véracité des observations matérielles et à critiquer la validité de l'interprétation construite sur ces observations.

---

[17] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 74.

[18] Dans *Guide de Délos*, pp. 115-116, et dans *CDH*, pp. 626-628.

A) *L'extension de l'Établissement vers le Sud*

Les données archéologiques

Trois groupes d'observations ont conduit Ch. Picard à considérer l'angle Sud-Ouest de l'Établissement (cf. fig. *2*, ce qui est à gauche du mur *3*) comme un agrandissement:

1. L'actuel mur Ouest de l'Établissement n'a pas été construit en une seule fois: un premier tronçon, *1*, formant les 4/5 Nord du mur, s'interrompt en *a*, à la hauteur de la chapelle V³: il y a là un parement d'angle en besace (pl. VIII, 1) analogue à celui qui est conservé à l'extrémité Nord du même mur, soit à l'angle Nord-Ouest de l'Établissement. Contre ce parement d'angle et, sans être liaisonné à lui, s'appuie le second tronçon, *2*, du mur, dont il forme le 1/5 Sud; il est d'appareil un peu différent et légèrement dévié vers l'Est par rapport au premier tronçon [19].

2. Au parement d'angle *a* qui marque, du côté extérieur, le passage du premier au second tronçon, correspondent, du côté de l'intérieur du sanctuaire, quelques arrachements d'un mur détruit [20]. Or ce mur, *3*, paraît être dans le prolongement du mur *4*, qui forme la clôture Est de G, K, L, N, O, P, Q; le mur *4* a alors toute chance d'être le reste d'un mur plus long qu'on aurait détruit entre l'angle Nord-Ouest de G et le point *a* du mur Ouest de l'Établissement; des sondages exécutés en 1910 auraient permis de vérifier cette destruction [21].

3. Le stylobate du portique séparant X et V présente un changement d'appareil à peu près à l'endroit où passait le mur détruit *3-4* [22].

---

[19] Ch. Picard, *EAD*, VI, pp. 13-14.
[20] *Ibid.*, p. 13.
[21] *Ibid.*, pp. 13 et 45.
[22] *Ibid.*, pp. 44-46.

Cette dernière observation ne me paraît pas aussi frappante que le donnerait aisément à penser la description de Ch. Picard, mais la première est totalement assurée et la seconde presque autant. J'accepte donc la reconstitution de Ch. Picard: il existait primitivement un long mur *3-4* qui, conservé le long de G, K, L, N, O, P et Q, se prolongeait à travers les actuels X, V et V^3 et aboutissait au point *a* du mur Ouest de l'Établissement [23]. La moitié de X, de V et de V^3 ainsi que V^4 occupent donc un terrain qui était primitivement extérieur à l'Établissement. Cette extension vers le Sud obligea à prolonger le portique séparant X et V: constitué primitivement de deux colonnes entre deux parastades, il fut alors formé de quatre colonnes entre deux parastades [24] (fig. 3 et 4).

Interprétation

S'il me paraît certain que les choses se sont bien passées ainsi, je doute que les motifs et les modalités de cette extension aient été exactement interprétés par Ch. Picard. D'emblée, et insidieusement, il la met en relation avec l'histoire cultuelle de l'Établissement. Cela est très sensible lorsqu'avant même d'avoir traité du sanctuaire il insiste sur l'importance du chiffre quatre dans le nouvel aménagement du portique séparant X et V: «en rapport avec les quatre sanctuaires, il y eut quatre colonnes et quatre bases accolées» à la colonnade, bases dont «l'arrangement (...) n'a pu être que contemporain des transformations apportées à la façade du sanctuaire» et «il y aurait eu quatre autels tout semblables» dans la cour X «si le manque de place n'eût forcé à installer un peu à part le βωμός le plus récent, celui de la déesse Rome» [25]. Le lecteur est ainsi préparé à la thèse des quatre chapelles, mais l'événement a dû être différent:

a) le réaménagement de la cour X s'explique tout naturellement par des contraintes architecturales: il existait primitivement un portique long de 7,03 m. et formé de deux colonnes entre deux parastades. On dut ensuite le porter à une longueur de 12,95 m., ce qui était presque le doubler: on passa alors de deux à quatre colonnes (entre parenthèses, alors qu'on avait d'abord trois entrecolonnements pour trois chapelles, on eut alors cinq entrecolonnements pour quatre chapelles, preuve qu'il ne convient pas de surinterpréter le chiffre quatre). — Les bases décoratives accolées aux colonnes sont quatre parce qu'il y a quatre colonnes et rien n'oblige à penser qu'elles soient contemporaines de l'allongement du portique. — Quant aux quatre autels on dira plus bas ce qu'il en faut penser.

---

[23] *Ibid.*, pp. 13-14.
[24] *Ibid.*, pp. 46-50.
[25] *Ibid.*, pp. 45-46.

En définitive, il y a quatre bases parce qu'il y a quatre colonnes; il y a quatre colonnes parce que ce chiffre s'imposait dès lors qu'on doublait presque la longueur du portique primitif; et on l'a doublé parce qu'on avait la place de le faire!

b) l'extension territoriale de l'Établissement reste donc le seul fait important. A lire Ch. Picard, on a l'impression qu'elle s'explique par le besoin où se trouvaient les Poseidoniastes d'ajouter une quatrième chapelle à leur Établissement et qu'elle pouvait se réaliser à leur seul gré. Or, pour s'étendre, les Poseidoniastes devaient empiéter sur le terrain public: en effet, au Sud-Ouest de l'actuel Établissement, se trouve une petite place publique où se dressent encore trois colonnes de granit; elles appartiennent à une de ces places ou rues à colonnades comme il en existe plusieurs à Délos [26]. On connaît dans l'île d'autres cas d'appropriation de terrain public par des particuliers dont les motivations sont uniquement laïques; il a dû souvent s'agir d'annexions sauvages selon une pratique attestée à Pompéi (*CIL*, X, 1018), mais parfois aussi de dévolutions régulières [27]. Naturellement, dans ce dernier cas, on ignore quelle était la procédure de cession [28] et pareillement qui en prenait l'initiative, la Cité qui pouvait avoir intérêt à vendre ou le particulier qui souhaitait se rendre propriétaire. Qu'ils aient saisi une occasion ou qu'ils aient sollicité la Cité, rien n'oblige à penser que les Poseidoniastes se sont agrandis pour installer une quatrième chapelle et introduire un culte nouveau.

---

[26] Cf. Ph. Bruneau dans *BCH*, 102 (1978), «Deliaca», nº 17 (à paraître).

[27] Cf. Ph. Bruneau dans *BCH*, 99 (1975), pp. 277-278. Autre cas d'extension: angle Nord-Ouest de l'Ilot de la Maison des masques, façade Nord. Voir aussi l'étude citée ci-dessus, n. 26.

[28] On ne doit naturellement pas la confondre avec celle qui était engagée dans le cas de l'installation de cultes étrangers: pour Délos, cf., en dernier lieu, Ph. Bruneau dans *BCH*, 99 (1975), pp. 282-283 (avec bibliographie antérieure n. 68)

Chronologie

Quant à la date de cette extension, elle est totalement inconnue.

B) *Le réaménagement du sanctuaire*

L'extension de l'Établissement rendit matériellement possible celle du sanctuaire. C'est le second point qu'il nous faut examiner.

Un «démontage» méticuleux du texte de Ch. Picard montre que deux points différents sont ici à discuter: la mise en évidence de deux états successifs du sanctuaire et l'interprétation de son second état qui est l'état actuel.

1. Mise en évidence de deux états du sanctuaire

Trois observations archéologiques montrent qu'avant l'extension dont nous venons de traiter le sanctuaire était formé de trois chapelles égales:

a) le mur détruit lors de l'extension *3* passait au milieu de l'actuelle V^3 qui devait donc être située différemment;

b) au milieu de l'actuel V^2 est conservé un mur arasé, *5* (pl. VIII, 2) [29] qu'on ne retrouve pas en V ainsi que j'ai pu le vérifier lors d'un sondage exécuté en 1976 [30];

c) le seuil de V^2 est formé actuellement de deux parties (pl. VIII, 2): un grand seuil à peu près de même longueur et de même facture que ceux de V^1 et V^3 et, du côté Sud, une rallonge de 0.83 m. [31].

Ces observations mettent en évidence deux états successifs du sanctuaire (fig. 3 et 4):

Premier état: le mur *5* était originellement la clôture de $V^{2'}$ qui était donc large de 2 m., et le mur *3* celle de $V^{3'}$ qui mesurait ainsi 2,20 m. C'est la dimension de V^1, 2,20 m., qui est restée inchangée, de même que ne fut jamais modifiée la mosaïque qu'on y voit encore aujourd'hui (pl. VI, 1) [32]. Le sanctuaire comportait donc trois chapelles presque égales [33].

---

[29] Ch. Picard, *EAD*, VI, pp. 73-74.

[30] On n'a rencontré, sur une profondeur de 40 cm., qu'un remblai homogène de petites pierres et de tessons de céramique commune.

[31] Ch. Picard, *EAD*, VI, pp. 63 et 73. La longueur des seuils est de 1,92 m. pour V^1, 1, 90 m. (sans la rallonge) pour V^2 et 1,69 m. pour V^3.

Second état: lorsque l'extension territoriale étudiée plus haut eut donné du champ vers le Sud, on conserva le plan primitif de V^1, ainsi que sa mosaïque. Mais on agrandit $V^{2\prime}$ (3,70 m.) en détruisant sa clôture Sud originelle, 5, et en la reportant un peu plus au Sud; on fut obligé d'allonger le seuil, ce que l'on fit en ajoutant un élément complémentaire au seuil primitif [34]. Du même coup, $V^{3\prime}$ dut être repoussée vers le Sud, mais on lui maintint une largeur identique à celle de son premier état (2,20 m.); on posa un dallage en marbre (pl. V); le seuil primitif fut conservé. Enfin, l'espace compris entre V^3 et la nouvelle clôture Sud du sanctuaire fut occupé par V^4.

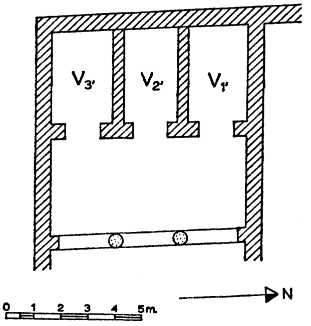


Fig. 3. —
Le premier état du sanctuaire.

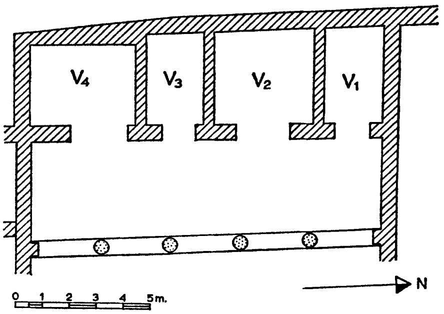


Fig. 4. —
Le second état du sanctuaire.

Je suis absolument d'accord avec cette reconstitution des événements.

---

[32] Selon Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 74, la mosaïque appartient au premier état. — La mosaïque a été publiée par Ph. Bruneau, *EAD*, XXIX, *Les mosaïques* (Paris, 1972), p. 144, n° 40; sur la date des damiers de tesselles, *ibid.*, p. 98 et p. 146, nos 44-46.

[33] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 73.

[34] Il fut aussi déporté vers le Sud comme l'examen du plan le montre immédiatement, mais Ch. Picard, *ibid.*, pp. 63-64, ne le dit pas.

Mais c'est en matière de chronologie que je ne suis plus Ch. Picard:

1° D'abord la chronologie absolue: la base du Poseidon de V^2 portant la signature du sculpteur Ménandros (*ID* 2325) dont on connaît à Délos une autre signature exactement datée de 110/109 (*ID* 2342), Ch. Picard plaçait vers cette date la statue de Poseidon [35]. Or je reviendrai plus loin (p. 180) sur Ménandros, mais il est trop évident que son activité statuaire a dû durer plusieurs décennies et que nous ignorons où en était sa carrière vers 110/109.

2° La chronologie relative n'est pas mieux assurée: Ch. Picard semble toujours penser que l'extension territoriale de l'Établissement étudiée plus haut a pour cause le désir de réaménager le sanctuaire et d'installer une quatrième chapelle avec une quatrième divinité. Or rien n'est moins évident: le réaménagement du sanctuaire (second état) est nécessairement postérieur à l'extension de l'Établissement qui en était la condition *sine qua non*, mais s'il peut en être la cause, comme l'admet implicitement Ch. Picard, il n'est nullement exclu qu'il en soit, au contraire, la conséquence et, partant, qu'il ait été réalisé plusieurs années plus tard.

2. *Interprétation du second état: V^4 était-elle une chapelle?*

Le second état se distingue du premier, d'une part, par la modification du plan de V^1, V^2 et V^3 et, d'autre part, par l'adjonction de V^4. Sur ce dernier point, Ch. Picard ne pousse guère la critique et admet sans discussion que V^4 est une quatrième chapelle; cette position n'étonne pas chez lui puisque à ses yeux, je l'ai dit, l'extension territoriale de l'Établissement et le réaménagement du sanctuaire n'eut d'autre raison d'être que de rendre possible l'introduction d'une quatrième divinité. Mais les choses changent si l'on n'admet pas d'emblée ces prémisses: dans l'hypothèse où l'extension territoriale aurait quelque autre cause, les Poseidoniastes auraient pu en profiter pour agrandir la chapelle, V^2, de leur patron, ce qui les obligeait du même coup à modifier V^3; V^4 peut alors n'apparaître que comme un local-reliquat dont l'existence n'oblige pas à supposer *ipso facto* l'instauration d'un quatrième culte.

---

[35] Ch. Picard 1920, p. 289, n. 1.

Pourquoi donc Ch. Picard tenait-il V⁴ pour une chapelle? J'ai eu beau relire sa publication, je n'ai trouvé que deux arguments:

— tacitement, parce que V⁴ forme groupe avec V¹, V² et V³ qui sont des chapelles;

— expressément, parce qu'il y a quatre autels dans la cour X [36].

Or ces deux arguments ne sont pas extrêmement forts:

1⁰ V⁴ est, de fait, apparenté aux trois autres chapelles:

— par son insertion dans un même complexe architectural, mais il ne suffit évidemment pas que deux locaux soient contigus pour qu'ils aient des fonctions analogues;

— par un massif dont sont conservés un mur, *6*, et un blocage de gneiss et de granit aussi arasés que dans les autres chapelles [37], mais qui, en l'absence de tout vestige de couronnement, d'inscription ou de statue, peut certes s'interpréter comme le piédestal d'une effigie cultuelle, mais tout aussi bien comme une sorte de table destinée à recevoir des ex-voto.

En regard, Ch. Picard a fort honnêtement noté en quoi V⁴ se distingue des trois autres chapelles:

— le seuil, qu'il qualifie même de «seuil de fortune», n'a pas la même facture que les seuils des trois autres chapelles [38], ce qui, à mon sens, peut suffisamment s'expliquer par le fait qu'il n'a pas été exécuté dans la même commande que les trois autres qui sont plus anciens;

— ce seuil est «désaxé vers le Nord» [39], c'est-à-dire, plus précisément, que la porte n'occupe pas la quasi-totalité du côté Est de la pièce comme c'est le cas des trois premières chapelles;

— le sol était revêtu d'«un cailloutis de petits marbres blancs et bleus engagés dans un ciment grisâtre», «mosaïque assez médiocre» [40] en regard de la mosaïque de V¹ et du dallage en marbre qui existait en V² et est encore conservé en V³ (pl. V).

Ch. Picard concluait qu'en V⁴ «on travailla avec moins de soin» que dans les autres chapelles, que «le dieu de ce *sacellum* fut installé à peu de frais»[41] et s'aventurait même à penser, au vu du «caractère hâtif, et, pour tout dire, un peu négligé» du local que peut-être «il avait été ainsi procédé à l'installation d'un dieu d'adoption»[42].

---

[36] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 46 (cité ci-dessus, p. 167).

[37] *Ibid.*, p. 72.

[38] *Ibid.*, pp. 71 et 73.

[39] *Ibid.*, p. 72. Ch. Picard explique hypothétiquement cette disposition par un agrandissement ultérieur de V⁴ vers le Sud.

[40] *Ibid.*, p. 72.

A cet embarras s'ajoute celui où l'on s'est toujours trouvé, je l'ai rappelé p. 164, de désigner la divinité titulaire de V^4. Quant à moi, je dis tout net que, dans ces conditions, rien ne nous contraint à retenir l'interprétation de Ch. Picard: V^4 peut naturellement avoir été un quatrième ναός, mais les vestiges conservés n'en détiennent pas la preuve et tout irait aussi bien s'il ne s'agissait pas d'une chapelle, mais de quelque sacristie ou trésor accueillant des ex-voto qu'on eût déposés sur le «piédestal». Ce sont d'autres arguments qui peuvent seuls emporter la décision.

2⁰ L'étude des autels pourrait en être un. Tout visiteur de l'Établissement remarque dès l'abord trois autels[43]:

autel rectangulaire *b*, formé de plaques dressées et dédié à la déesse Rome comme l'indique l'inscription *ID* 1779 (pl. VII, 1);

autel rond à guirlandes et bucranes *f*, dont l'inscription mutilée, *ID* 1791, ne nous fait pas connaître l'identité du titulaire;

autel rond analogue au précédent *g*, mais dont ne sont conservés que le soubassement et des fragments de la partie inférieure.

Ch. Picard ajoute un quatrième autel, *e*, dont il ne subsiste que les fondations (pl. V)[44]; pour lui donner plus solide existence, il cherche à lui attribuer deux fragments d'inscription, provenant d'un autel rond, *ID* 1792 a et b. Mais lui-même ne dissimule d'ailleurs pas qu'ils peuvent avoir appartenu à l'autel *g*[45] et, en outre, il y a toute chance qu'*ID* 1792 a ne soit qu'une première lecture d'un fragment de *ID* 1791, dédicace de l'autel *f*[46].

---

[41] *Ibid.*, p. 75.

[42] Ch. Picard 1920, p. 295.

[43] Ces autels sont décrits par Ch. Picard, *EAD*, VI, pp. 22-25; cf. p. 3 l'attribution à l'autel *g* d'un fragment inscrit signalé par les voyageurs du XVIIIᵉ siècle et aujourd'hui perdu.

[44] *Ibid.*, pp. 23-24. — Ces restes sont aujourd'hui plus ruinés encore que ne le laisse à croire la pl. II de *EAD*, VI.

[45] *Ibid.*, pp. 23-24.

[46] C'est ce que supposent P. Roussel et M. Launey, commentaire à *ID* 1792. La chose me paraît à peu près sûre. Le fragment *ID* 1792 se lit à la p. 71 du carnet de S. Reinach et le fragment attribué à *ID* 1791 à la p. 79.

Que penser donc de *e*? Évidemment, d'abord, que Ch. Picard avait besoin d'un quatrième autel puisqu'il avait quatre chapelles et qu'il a fait feu de ce qui se présentait; cela se manifeste dans sa hâte à rapporter, dès la page 24 de sa publication, les trois (!) autels cylindriques aux trois chapelles des θεοὶ πάτριοι dont il ne traite que trente pages plus loin et, comme ces trois autels ne sont ni alignés ni disposés exactement en face des chapelles dont ils dépendraient, il allègue l'exiguité de la cour et vante même les mérites d'une heureuse disposition en quinconce[47]. Mais, en réalité, plusieurs hypothèses sont plausibles dont il ne faut tacitement négliger aucune:

— *e* n'est pas une fondation ou est la fondation de tout autre chose qu'un autel;

— *e* est bien la fondation d'un autel détruit, mais le perpétuel traquenard qui guette l'archéologue est que des événements appartenant à des temps différents se projettent sur un même espace homogène; autrement dit, la destruction de *e* n'est pas datée et deux sous-hypothèses se présentent:

celle que retient implicitement Ch. Picard: *e* a été détruit par le temps ou les pilleurs de marbres, en tout cas après l'abandon de l'Établissement;

une autre que me suggère l'histoire même du secteur: *b*, *f* et *e* se trouvent dans la partie ancienne de X tandis que *g* se place dans la partie aménagée après l'extension territoriale de l'Établissement. Je croirais volontiers que *e* et *g* sont les deux états du même autel: pour meubler la partie Sud de X et parce que les chapelles se déplaçaient vers le Sud, on aurait transporté plus au Sud, en *g*, l'autel qui primitivement se dressait en *e*.

En résumé, Ch. Picard comptait quatre autels mais il est aussi plausible — et, au fond de moi, je crois bien plus plausible — de

---

Or, 1° le premier n'a pas été publié par S. Reinach dans *BCH*, 7 (1883), pp. 466-476, ce qui serait une bien curieuse omission; 2° le texte de la page 71 se reflète dans le texte de la page 79 adopté dans le *BCH*: τ]οῦ Ἱέρωνος est commun aux deux textes, ONKAIKI est une lecture erronée de ΩNKAIEΓ, OΥΤOΥ est le milieu de — δώρου τοῦ υἱοῦ; 3° le texte le plus incomplet et le moins exact précède de huit pages le texte publié, ce qui traduit les difficultés rencontrées par S. Reinach pour déchiffrer un marbre extrêmement dégradé.

[47] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 24.

penser qu'il n'y a jamais eu que trois autels dont l'un a successivement occupé deux emplacements différents.

Conclusion de tout ceci: la thèse de Ch. Picard, qui tâche à produire quatre chapelles et quatre autels, n'est pas du tout la seule possible. Les vestiges conservés autorisent aussi bien à s'en tenir à trois chapelles (V^1, V^2 et V^3), comme dans le premier état, et une sacristie ou dépôt d'offrandes (V^4) et à trois autels seulement (*b*, *f* et *e-g*).

A ce point du raisonnement, tout dépend de l'étude de la chapelle V^1. Il ne s'offre en effet que deux possibilités:

première possibilité: Rome est une nouvelle venue, introduite en V^1 lors de l'extension du sanctuaire, comme le veut Ch. Picard: en ce cas, étant donné qu'au témoignage de *ID* 1520 qui mentionne des ναοί au pluriel (ligne 25) il y avait déjà au moins deux chapelles, il faut que $V^{1\prime}$, $V^{2\prime}$ et $V^{3\prime}$ du premier état aient été soit les chapelles de trois divinités bérytiennes, comme le conclut d'emblée Ch. Picard, soit les chapelles de deux divinités et une sacristie, ce qui n'est nullement exclu;

seconde possibilité: Rome a toujours occupé V^1: comme il n'y avait que trois chapelles, les θεοὶ πάτριοι n'étaient alors sûrement que deux.

C) *La base et la statue de la déesse Rome*

On parvient ainsi, dans la démonstration de Ch. Picard, à l'hypothèse que sa complication rend la plus suscepte [48]: si les Poseidoniastes s'étaient pris un jour à vouloir introduire Rome dans leur panthéon, pourquoi ne pas lui avoir attribué V^4, nouvellement construite, au lieu de déménager l'ancien propriétaire de la chapelle V^1 dont la situation au Nord ne paraît pas, à première vue, plus honorable que celle de V^4 qui lui est symétrique au Sud? Mais, en stricte méthode, si une solution peu économique doit donner l'éveil, une archéologie soucieuse de prendre en compte la variété des motivations humaines, voire leur apparent illogisme, ne saurait la rejeter d'emblée. Il importe seulement de soumettre la thèse de Ch. Picard à un examen d'autant plus attentif qu'il n'est pas très aisé de clairement dégager les linéaments de son argumentation.

---

[48] On considérera désormais comme caduques mes remarques trop hâtives de *CDH*, pp. 627-628.

1. *Donnée archéologique initiale: les deux états de la base de Rome*

Tout repose sur l'aspect actuel du bloc de marbre qui supporte la statue de Rome (pl. VI, 2):

a) il présente au lit d'attente deux trous de scellement latéraux qui prouvent qu'il a été, à un moment quelconque, placé entre deux autres blocs et lié à eux;

b) il porte l'inscription suivante (*ID* 1778), constituée d'une dédicace et d'une signature:

'Ρώμην θεὰν εὐεργέτιν,
τὸ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν
ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων,
εὐνοίας ἕνεκεν τῆς εἰς τὸ κοινὸν καὶ τὴν πατρίδα.
'Αρχιθιασιτεύοντος τὸ δεύτερον
Μνασέου τοῦ Διονυσίου εὐεργέτου.
[Μένανδρος] Μέλανος 'Αθηναῖος ἐποίει

La signature est aisément restituable, car c'est celle d'un sculpteur connu ailleurs à Délos [49], mais comme le mot Μέλανος est contigu à l'arête gauche du bloc, il faut bien que [Μένανδρος] ait été gravé sur un bloc originellement placé à gauche.

D'où cette conclusion incontestable de Ch. Picard: le bloc qui supporte aujourd'hui la statue de Rome a d'abord été le bloc médian d'un ensemble de trois blocs assemblés par crampons; le mot Μένανδρος était gravé sur celui de gauche et la fin de la signature sur celui du milieu, seul conservé (à eux seuls, précisons-le, les scellements ne sont nullement probants car on pouvait imaginer que les Poseidoniastes avaient remployé un bloc dont le premier état n'avait rien à faire avec l'Établissement, mais l'état de la signature élimine cette explication).

---

[49] *ID* 2325 et 2342; cf. J. Marcadé, *Recueil des signatures de sculpteurs grecs*, II (Paris, 1957), feuillets 67 et 68 avec photographies.

2. *La thèse de Ch. Picard: la date tardive de la déesse Rome*

Sur cette donnée initiale Ch. Picard bâtit une thèse présentée d'une façon si diffuse qu'il n'est pas facile d'en voir d'abord les buts et les arguments. En fait, elle vise à montrer que la statue de Rome a été exécutée après les statues, perdues, des θεοὶ πάτριοι. Ce «rajeunissement» de Rome une fois démontré, il deviendra évident qu'elle n'appartient pas à l'aménagement primitif du sanctuaire. L'argumentation se développe en termes de chronologie relative d'abord, puis de chronologie absolue.

A) Chronologie relative

La statue cultuelle de Poseidon étant l'œuvre de Ménandros dont la signature est gravée sur le couronnement de la base où elle se dressait (*ID* 2325), Ch. Picard enlève à Ménandros la statue de Rome en déclarant que, sur la base qui la porte, *ID* 1778, «ce qui demeure de (la) signature n'est pas de la même écriture que le reste de l'inscription»: «les caractères sont sensiblement moins soignés et plus hauts» et «les lettres nouvelles sont gravées moins profondément que celles de la signature tronquée»[50]. Autrement dit, la base de Rome a connu deux états:

— état I: elle était formée de trois blocs et portait la statue d'un des θεοὶ πάτριοι[51]; de *ID* 1778, seule remonte à cette époque la signature qui était gravée partie sur le bloc de gauche, perdu, et partie sur le bloc du milieu, conservé; «l'inscription devait être gravée en lettres demi-monumentales»[52] et, sans que Ch. Picard le dise nettement, on peut inférer qu'elle était gravée sur les deux blocs latéraux d'après sa description du second état;

— état II: les blocs latéraux furent supprimés, en effet, «afin d'épargner la peine d'y effacer l'inscription dédicatoire. On ravala seulement le haut du bloc du milieu»[53]; on grava la dédicace de *ID* 1778 en conservant la signature qui se trouva ainsi décapitée du nom de Ménandros; on installa la statue de Rome qui ne saurait, par conséquent, être attribuée à Ménandros. Dans le même temps on éleva dans la cour X l'autel de Rome, *b* (pl. V et VII, 1).

---

[50] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 60.

[51] *Ibid.*, pp. 59-60.

[52] *Ibid.*, p. 60.

[53] *Ibid.*, p. 60.

B) Chronologie absolue

Pour que l'existence de ces deux états soit plausible, il faut encore pouvoir montrer que tout ce qui concerne Rome est plus tardif que ce qui concerne les θεοὶ πάτριοι. Viennent alors à l'appui les arguments suivants:

a) l'activité de Ménandros étant datable 110/09 au témoignage d'une autre de ses œuvres exactement datée de cette année-là (*ID* 2342) et la signature de notre base remontant à son état I, il faut bien que l'état II soit de plusieurs années postérieur; l'état II et la statue se placent donc «certainement après 110/09, mais peut-être seulement au début du Ier s. av. J.-C.»[54];

b) la statue, «visiblement réplique d'un type traditionnel, serait postérieure d'une cinquantaine d'années environ» à une autre statue délienne du même type, celle de Cléopatra qui «doit être datée des environs de 140 av. J.-C.»[55];

c) Mnaséas, fils de Dionysios, «dont le nom figure sur la dédicace» *ID* 1778, «et qui était, lors de l'inauguration de la statue, ἀρχιθιασίτης τὸ δεύτερον, paraît avoir été un des plus récents dignitaires du κοινόν»: alors qu'il n'était qu'évergète quand il dédiait deux portiques de l'Établissement (*ID* 1773 et 1775), il «avait eu le temps d'être deux fois ἀρχιθιασίτης» au moment où fut dédiée la statue de Rome[56];

d) l'inscription de l'autel de Rome, *ID* 1779 (pl. VII, 1), «est d'une écriture rapide, qui semble de date assez basse. Le *B* rappelle celui qui est employé, comme lettre d'assemblage, sur certaines colonnes du portique de la cour» F[57].

3. *Réfutation de la thèse de Ch. Picard*

C'est à J. Marcadé que revient le mérite d'avoir mis en doute la reconstitution des faits proposée par Ch. Picard; je reprendrai ses critiques en les complétant et en les systématisant[58]. Dans un premier temps, essentiellement négatif, je tâcherai à réfuter les arguments et présupposés de Ch. Picard, puis, dans un second temps, plus constructeur, à proposer une nouvelle reconstitution des faits, archéologiquement plus vraisemblable selon moi.

---

[54] *Ibid.*, pp. 60-61.

[55] *Ibid.*, p. 61; Ch. Picard 1920, p. 289, n. 1.

[56] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 61; cf. encore p. 38, n. 4.

[57] *Ibid.*, p. 25 et, à nouveau, p. 61 et n. 2.

[58] J. Marcadé, *MD*, pp. 128-133. A l'époque du *Recueil des signatures* (cf. ci-dessus, n. 49), II, feuillet 67, le même auteur se tenait encore apparemment fort près de la doctrine de *EAD*, VI. Même en *MD*, il admet encore,

Le «rajeunissement» de Rome, tout d'abord, n'est solidement fondé ni en chronologie relative, ni en chronologie absolue.

A) Chronologie relative

La dissociation de la dédicace et de la signature de *ID* 1778, postulée par Ch. Picard, ne s'impose nullement:

— en dépit du délabrement de l'inscription (pl. VI, 2), J. Marcadé a raison de ne reconnaître aucune différence d'écriture entre la dédicace et la signature [59];

— si la dédicace à Rome était postérieure à la signature, il faudrait soit qu'elle ait remplacé une dédicace antérieure à la divinité bérytienne qu'on suppose première propriétaire de la base, mais on n'observe aucune trace de rasura ni de retaille, comme le note encore J. Marcadé [60]; soit que la dédicace à la divinité bérytienne ait été inscrite sur un des blocs latéraux, mais c'est contraire à l'usage constant des graveurs; soit, comme paraît le penser Ch. Picard, que les deux blocs latéraux aient porté des dédicaces, mais il faudrait alors presqu'obligatoirement supposer l'association de plusieurs divinités, ce qui complique inutilement le problème;

— bien qu'une négligence de ce genre puisse toujours se rencontrer, la solution de Ch. Picard conduit à placer sous une statue la signature mutilée d'un sculpteur qui n'en était pas l'auteur: puisqu'on réaménageait tout le sanctuaire, pourquoi n'avoir pas fait l'effort d'effacer une signature devenue inutile?

B) Chronologie absolue

Aucun des arguments servant à «descendre» la date de la statue n'est irrécusable, bien au contraire:

---

p. 130, la possibilité de dédicaces gravées sur les blocs latéraux perdus et, p. 131, l'antérorité éventuelle du culte des θεοὶ πάτριοι sur celui de Rome. — J'ai déjà dit ci-dessus, n. 48, que mes propres critiques antérieures n'étaient pas bien satisfaisantes.

[59] J. Marcadé, *MD*, p. 130.

[60] *Ibid.*, p. 129.

a) parce que Ménandros a signé une statue à Délos en 110/09 (*ID* 2342), il ne s'ensuit nullement, comme semble facilement l'admettre Ch. Picard, qu'il n'y ait travaillé que cette année-là. Ménandros n'étant connu qu'à Délos[61], il a dû y faire au moins une partie de sa carrière et il n'est pas vraisemblable que les trois signatures qu'on y possède de lui soient de la même année; comme on ignore quel âge il avait en 110/09, rien n'empêche de «remonter» la statue de vingt, trente ou même quarante ans avant cette date. Mais si l'on tient, par un rapprochement prosopographique peut-être scabreux, à préciser les choses, la balance penche en faveur d'une date assez haute: dans deux inventaires du Sarapieion, l'un qui paraît du début du IIe siècle (*IG* XI 4, 1309, lignes 2 et 4) et l'autre bien daté de 156/155 (*ID* 1417, A, II, 116), figurent des offrandes d'un certain Μέλας Μενάνδρου qu'on considère généralement comme le père de notre sculpteur[62]: s'il était en âge de faire des offrandes vers 180, son fils pouvait être déjà en activité dès 153/2 alors qu'on aménageait l'Établissement;

b) la statue, de fait, aux yeux de J. Marcadé, qui se refuse à la dater plus précisément, doit être bien antérieure à la date que lui assignait Ch. Picard: «il est hors de doute que le rendu des draperies transparentes appartient plutôt à la seconde moitié du IIe siècle qu'au début du Ier»[63];

c) les arguments prosopographiques, loin de rajeunir la statue, conduisent à la vieillir: Ch. Picard raisonne comme si Mnaséas avait suivi une sorte de *cursus honorum* et avait été d'abord évergète pour devenir ensuite archithiasite, mais ces deux titres ne sont pas de même nature; bien que nous ignorions les règles relatives à la fonction d'archithiasite, elle était forcément annuelle, comme le reconnaît bien Ch. Picard lui-même[64], puisque le titulaire était éponyme (*ID* 1778, 1779 et 1782) et qu'on pouvait l'exercer au moins deux fois; or rien ne nous prouve qu'on ne pût l'assumer à intervalles rapprochés et quand Mnaséas porte le seul titre d'évergète, cela ne veut pas dire qu'il n'avait pas été encore archithiasite, mais qu'il ne l'était pas cette année-là. — Mnaséas est connu pour avoir dédié le portique de la cour V et l'aile Nord du portique de la cour F (*ID* 1775 et 1773): si l'on accepte l'explication que j'ai proposée naguère de la dédicace de l'aile Ouest du même portique (*ID* 1774), on doit croire que ce portique est de peu postérieur à la construction de l'Établissement[65]. Mnaséas, loin d'être un Poseidoniaste récent, appartiendrait au contraire à la génération des fondateurs;

---

[61] Cf. ci-dessus, p. 176, n. 49.

[62] P. Roussel, commentaire à *IG* XI 4, 1309; et Ch. Picard lui-même, *EAD*, VI, p. 59, n. 1.

[63] J. Marcadé, *MD*, p. 131.

[64] Ch. Picard 1920, p. 274.

d) la paléographie n'autorise pas à placer «à date basse» la dédicace *ID* 1779 de l'autel de Rome: si l'on s'en tenait au *B* pour noter, comme le fait Ch. Picard, qu'il rappelle une lettre d'assemblage de la cour F, on se souviendrait, ainsi que je viens de l'indiquer, que cette cour remonte aux débuts de l'Établissement[66], et l'on devrait le comparer aussi aux *B* très semblables de monuments bien antérieurs, par exemple le *B* de la dédicace du Portique de Philippe (*IG* XI 4, 1099) qui date de la fin du III^e siècle[67]; mais, de toute manière, l'examen d'ensemble de l'écriture permet de remonter l'inscription jusque vers 130 ou 125. — Quant à la prosopographie, elle fournit un rapprochement qui peut toujours être récusé mais qui oriente, ici aussi, vers une date haute: Ch. Picard a observé incidemment que l'archithiasite nommé dans la dédicace de l'autel, Διονύσιος Σωσιπάτρου, se retrouve dans une liste de souscripteurs qui paraît concerner la Société des Poseidoniastes (*ID* 2611, *a*, 28)[68]; or un autre souscripteur, Γοργίας Ἀσκληπιάδου (*b*, 13), apparaît peut-être dans le décret *ID* 1504 qui date de 146/5.

4. *Nouvelle interprétation des données archéologiques*

Le bilan de ces critiques se ramène à ceci:

---

[65] Ph. Bruneau, *CDH*, pp. 625-626. — Au prix d'une étrange contradiction, Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 121, compte «parmi les Poseidoniastes d'assez vieille date» Διονύσιος Ζήνωνος τοῦ Θεοδώρου Βηρύτιος qui a offert les portiques Est et Sud de la cour F et parmi les Poseidoniastes récents Mnaséas qui a offert le portique Nord!

[66] Et puis le serpent se mord la queue: en *EAD*, VI, p. 92, une lettre d'assemblage est dite tardive et Ch. Picard renvoie au *B* de l'autel de Rome!

[67] Cf. les planches qui accompagnent *IG* XI 4 (textes de l'époque de l'Indépendance); R. Vallois, *EAD*, VII 1, *Le Portique de Philippe* (Paris, 1923), fig. 229 et 230 (fac-similés de *IG* XI 4, 1102 et 1100 qui datent de l'époque de Philippe V); etc.

[68] Ch. Picard 1920, p. 282.

— la base a toujours porté la statue de Rome et celle-ci doit être attribuée à Ménandros [69];

— elle doit être bien antérieure à la date de 110/09 qu'avançait Ch. Picard, de même que l'autel correspondant.

Ces deux propositions amènent à une conclusion simple: comme Ménandros a aussi signé la statue de Poseidon, pourquoi ne pas admettre, bien qu'on n'en puisse pas préciser la date à l'intérieur de la seconde moitié du IIe siècle, qu'il avait reçu commande unique pour les statues cultuelles de l'Établissement [70]? Ce qui revient à dire que Rome, loin d'être une nouvelle venue, est entrée dans l'Établissement en même temps que Poseidon et l'Aphrodite-Astarté à laquelle on attribue la troisième chapelle.

Cette explication est très économique, mais la donnée archéologique de départ (p. 176) reste intacte et il faut l'interpréter: l'état actuel de la base que porte la statue de Rome n'en est pas l'état originel.

A) L'état actuel de la base et les événements de 88

Dans l'état actuel, la base de Rome est mutilée de ses deux blocs latéraux, elle porte une signature incomplète et surtout elle présente au lit d'attente deux trous de scellements qui ne devaient pas être originellement visibles et, pour recevoir la statue, une cuvette peu profonde, irrégulièrement taillée, qui ne peut guère avoir été la cavité d'encastrement originelle. Tout cela sentant le rafistolage exécuté à peu de frais, P. Roussel, puis J. Marcadé ont à juste titre songé à le rapporter aux événements de 88: les troupes de Mithridate ayant partiellement brisé la base et mutilé la statue, les Poseidoniastes auraient simplement fait replacer l'effigie de la déesse sur ce qui restait de la base [71].

---

[69] Il semble que ce fut l'idée de P. Roussel, *DCA*, p. 223, n. 3; J. Marcadé, *MD*, p. 132, l'affirme nettement et rappelle, n. 1, que c'était aussi l'opinion de G. Kleiner, *Tanagrafiguren* (Berlin, 1942), pp. 295-296, n. 9.

[70] J. Marcadé, *MD*, p. 131, avance une hypothèse désespérée: on aurait pu s'adresser «derechef pour la nouvelle statue à l'artiste qui avait exécuté déjà les premières effigies de culte»; mais l'hypothèse d'une arrivée tardive de Rome se fonde essentiellement sur l'idée que sa statue n'est pas de Ménandros.

[71] P. Roussel, *DCA*, p. 329, n. 7, suggère cette solution sans la proposer nettement; elle n'en est pas moins aussitôt rejetée par Ch. Picard 1920, p. 304, n. 3; J. Marcadé, *MD*, pp. 131-132, décrit plus précisément ce qui a dû se passer «probablement en 88».

La vraisemblance historique est favorable à cette interprétation: la référence aux événements de 88 n'a pas seulement l'avantage de rendre parfaitement compte des observations archéologiques, mais encore celui de s'inscrire aisément dans l'histoire générale de Délos. Nul ne sait exactement ce que fut la «destruction» de 88, dont j'ai invité moi-même à ne pas exagérer l'étendue [72], mais l'envahisseur, Mithridate VI Eupator, était l'ennemi de Rome et l'on peut croire que les installations de gens aussi favorables à Rome que les Poseidoniastes, qui vers 90 encore consacraient la statue du préteur Cn. Octavius (*ID* 1782) [73], et plus encore les effigies de Rome elle-même ont été spécialement visées. La mutilation politique d'une statue comme celle de Rome n'a rien pour surprendre si l'on songe qu'en retour le Monument de Mithridate semble, après 88, avoir fait l'objet d'une «épuration» [74].

L'état actuel de la base ne témoigne donc pas de l'introduction tardive de Rome dans le panthéon des Poseidoniastes, comme le croyait Ch. Picard, mais des dégats subis en 88 par une statue installée là depuis longtemps et de la restauration de fortune dont elle fut ensuite l'objet.

B) État originel de la base et de la statue de Rome

Dans cette hypothèse d'un rafistolage hâtif du monument, il convient de chercher à retrouver l'aspect originel, d'une part, de la base et, d'autre part, si possible, de la statue elle-même.

1. La restitution de la base ne fait guère de difficulté: une fois qu'on a démontré que le bloc inscrit se plaçait entre deux blocs aujourd'hui perdus et qu'on admet que les trous de scellement actuellement visibles au lit d'attente ne devaient pas l'être à l'origine, il est à peu près évident, comme l'indique J. Marcadé [75], que ces trois blocs devaient porter un couronnement analogue à celui, partiellement conservé, de la base de Poseidon où la statue était canonique-

---

[72] Ph. Bruneau dans *BCH*, 92 (1968), pp. 673-688.

[73] Les sentiments pro-romains des Poseidoniastes ont été depuis longtemps reconnus: Ch. Picard 1920, pp. 302-303; F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos* (Paris, 1921), pp. 198-199; J. Marcadé, *MD*, p. 131.

[74] Ph. Bruneau, *op. cit.*, pp. 673-674 (repris dans *CDH*, p. 577) où sont indiqués d'autres cas de mutilations de statues pour raisons politiques.

[75] J. Marcadé, *MD*, p. 130.

ment dressée (fig. 5). Le rapprochement avec le monument de Poseidon est d'autant plus pertinent que les deux statues étaient l'œuvre du même Ménandros.

2. Le type de la statue, au contraire, ne se laisse pas sûrement reconnaître. Ch. Picard tenait pour une «déesse armée» et admettait que le bras droit «de la déesse devait s'écarter du corps, tenant sans doute une lance»[76]. Au contraire, à la suite de C. Vermeule, J. Marcadé, plus sensible à la position du bras gauche, qui devait être pendant et pouvait tenir une corne d'abondance, et surtout à la draperie qui convient mal à une déesse guerrière, restitue «plutôt une manière de Tyché»[77] et précise que «l'hypothèse d'une lance tenue dans la main droite n'est confirmée par aucune trace conservée sur le dessus de la base»[78].

J'ajoute une observation que je crois inédite: Ch. Picard, tenant pour un type à la lance, écrit bien que «le bras droit tendu de la déesse armée rendait presque nécessaire un désaxement du socle»[79], mais sans s'être avisé de mettre en relation la base avec la mosaïque de la chapelle. Cette mosaïque, que Ch. Picard attribue à l'état originel de V^1 [80], est formée d'une bande d'un damier de tesselles blanches et noires, large de 1,15 m., entre deux bandes d'éclats de marbre. Or il me semble que la disposition de la mosaïque n'est pas fortuite, mais qu'elle est solidaire de la base et qu'elle était adaptée à l'état originel de la statue de Rome. On constate en effet sur la pl. VI, 1 et la fig. 5 que la limite droite de l'inscription est à l'aplomb de la limite droite du tapis de mosaïque en damier; de l'autre côté, entre l'arête gauche du bloc inscrit conservé et la limite gauche du tapis en damier, la distance est actuellement d'environ 35 cm.: c'est à peu près la longueur nécessaire pour y inscrire le nom Μένανδρος

---

[76] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 62; sur le dessin restitué de la fig. 26, la déesse est casquée et s'appuie sur une lance posée à terre.

[77] J. Marcadé, *MD*, p. 337 et déjà p. 133 où il cite C. C. Vermeule, *The Goddess Roma in the Art of the Roman Empire* (Cambridge, Mass.), p. 103, nº 14 A.

[78] J. Marcadé, *MD*, p. 133, n. 4. — A vrai dire, comme la cuvette d'encastrement visible aujourd'hui est postérieure à la mutilation de la statue, on peut toujours répondre que celle-ci avait déjà perdu le bras porteur de la lance, qu'on ne l'avait pas complétée et que le restaurateur n'a donc pas eu à préparer un trou pour la lance, mais tout cela serait parfaitement hypothétique.

[79] Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 62.

[80] Cf. ci-dessus, p. 170, n. 32.

(Μέλανος, conservé, s'étend sur 25 cm., soit 3,6 cm. par lettre; Μένανδρος, mot de neuf lettres, demandait 9 × 3,6 cm. = 32,4 cm.). Le début de la signature coïncidant avec la limite gauche et la fin de la dédicace avec la limite droite du tapis, il apparaît que la largeur de la mosaïque était égale à la largeur maximum de l'inscription; par conséquent, le bloc inscrit, qui ne semble pourtant pas avoir été trouvé par les fouilleurs en place sur l'assise inférieure comme il s'y dresse aujourd'hui [81], doit occuper actuellement son emplacement originel. De là il n'y a qu'un pas pour penser que la largeur commune de la mosaïque et de l'inscription était aussi celle de la statue. Certes, dans son premier état, la statue reposait sur le couronnement dont nous avons plus haut supposé l'existence et pouvait être mieux axée par rapport à la porte de la chapelle et à la mosaïque.

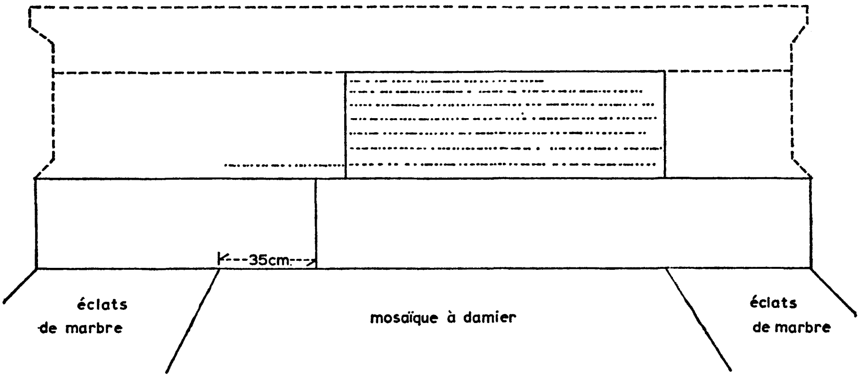


Fig. 5. — Restitution schématique de l'état originel de la base de Rome.

Mais Ch. Picard pouvait n'avoir point tort d'admettre que la statue était désaxée par rapport à la mosaïque et d'expliquer ce désaxement par la position du bras droit à demi-tendu. Cette disposition a l'avantage de donner à la statue une envergure égale à la largeur maximum de l'inscription et à celle de la mosaïque: en effet, si l'on place le bras gauche de la déesse à l'aplomb de la limite droite de la mosaïque comme il l'est actuellement, en le restituant pendant, les 35 cm. qui restent libres entre la limite gauche du tapis en damier et l'arête gauche du bloc inscrit peuvent correspondre à l'extension du bras droit. Cette disposition conviendrait bien au type de la déesse tenant une lance. Selon J. Marcadé lui-même, «les plus anciennes images monétaires de la Dea Roma frappées en Italie la figurent armée au III^e^ s. av. J.-C. déjà », bien que l'attitude de la déesse soit différente [82].

---

[81] En tout cas il n'y repose pas sur les photographies reproduites dans *EAD*, VI, fig. 52 et 53 (au contraire la fig. 49 est conforme à l'état actuel).

III. NOUVELLE HISTOIRE CULTUELLE DE L'ÉTABLISSEMENT DES POSEIDONIASTES

A) *Bilan de l'étude archéologique*

Les deux états du sanctuaire

Les longs raisonnements qu'on vient de parcourir conduisent à une conclusion qui tient en un mot: Rome a toujours occupé la chapelle V^1. D'où ce corollaire aussi bref: V^4 n'a pas servi à accueillir un autre ancien propriétaire de V^1 et comme on ne voit pas quelle divinité nouvelle les Poseidoniastes auraient eu à accueillir, il s'ensuit que V^4 n'était pas une chapelle.

Le sanctuaire des Poseidoniastes n'a donc jamais comporté que trois ναοί. Les deux états du sanctuaire sont alors les suivants:

état I: trois chapelles égales,

état II: une grande chapelle (V^2) entre deux plus petites, égales entre elles (V^1 et V^3), et une sacristie, salle d'offrandes ou ce qu'on voudra (V^4).

Cette reconstitution des faits, archéologiquement bien fondée, est en outre plus économique et plus simple:

— elle évite la complication d'une appropriation de V^1 par Rome et du transfert en V^4 de l'ancien propriétaire de V^1, alors qu'il eût été plus expédient, si Rome avait été introduite ultérieurement, de l'installer en V^4;

— elle rend compte des différences d'aménagement entre V^4 et les trois chapelles (cf. ci-dessus, p. 172) et de la difficulté — et pour cause! — de trouver un titulaire pour cette prétendue quatrième chapelle;

— elle justifie la position de Poseidon en V^2: patron de l'association, il n'a jamais cessé d'occuper la position centrale entre deux déesses: dans l'état I, sa chapelle était ressentie comme majeure par sa situation axiale; dans l'état II, lorsque l'agrandissement de l'Établissement et du sanctuaire eurent brisé cette axialité, c'est par des dimensions supérieures à celles de ses voisines que la chapelle V^2 conserva sa primauté.

---

[82] J. Marcadé, *MD*, p. 337, n. 3; cf. C. C. Vermeule, *op. cit.* (*supra*, n. 77).

Mais, pour satisfaisante qu'elle soit, la nouvelle thèse ne peut être définitivement validée que si la genèse de la thèse ancienne est décelée et surtout si elle s'intègre aisément dans l'ensemble de l'histoire religieuse du temps.

Mécanisme de l'erreur de Ch. Picard

Toute bonne critique doit rendre compte du mécanisme des erreurs qu'elle dénonce: si je crois que Ch. Picard s'est trompé, je dois encore comprendre où et comment. Or la lecture de sa publication montre à l'évidence qu'il avait repéré:

— deux états de l'Établissement : 1, sans l'angle Sud-Ouest,
2, avec l'angle Sud-Ouest;
— deux états du sanctuaire : I, avec trois pièces ($V^{1'}$-$V^{3'}$),
II, avec quatre pièces (V^1-V^4);
— deux états de la base de Rome: A, avec trois blocs,
B, avec un seul bloc.

Il a tout simplement admis, mais de façon implicite et d'autant plus dangereuse, que ces trois séquences étaient associables et raisonné comme si tout se ramenait à deux phases bien cohérentes:

première phase: 1 + I + A
seconde phase : 2 + II + B

Or les relations des trois séquences n'étant nécessairement ni de contemporanéité ni de cause à effet, il importait de les discuter [83]:

— les deux états de la base de Rome, situés avant et après 88, n'ont chronologiquement rien à voir avec les deux autres séquences: on se doute que ce n'est pas après la destruction de 88 que les Poseidoniastes entreprirent d'étendre et d'embellir leur Établissement;

— les deux autres séquences sont sûrement liées entre elles, puisque I-II suppose 1-2 (cf. ci-dessus, p. 171), mais la relation n'est pas univoque. Ch. Picard, toujours enclin à écrire l'histoire en termes de culte [84], admet d'emblée que l'Établissement a été agrandi pour faire place à une nouvelle divinité et fait, à cette fin, flèche de tout bois en inventant littéralement le quatrième autel nécessaire à sa démonstration. Or, d'une part, on néglige ainsi les implications juridiques de l'opération (cf. ci-dessus, p. 168); d'autre part, on pouvait accueillir un nouveau culte sans bouleverser tout l'angle Sud-Ouest de l'Établissement. En fait, ce n'est pas parce qu'il y avait une quatrième divinité à recevoir qu'on a agrandi l'Établissement: c'est parce qu'il s'agrandissait qu'on a réaménagé les abords de la partie récemment acquise.

---

[83] Du point de vue de la méthode, je me permets de renvoyer à mon travail sur *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie* (= EPRO 45; Leiden, 1975), pp. 7-57 et 115-134 où se pose constamment le problème des relations mutuelles de séquences chronologiques reconnues indépendamment les unes des autres.

B) *Conséquences pour l'histoire religieuse*

Enfin, l'histoire des chapelles se traduit par deux propositions qui intéressent directement l'histoire religieuse:

— Rome, toujours propriétaire de la chapelle V^1, a fait partie très anciennement et presque sans aucun doute originellement du panthéon des Poseidoniastes de Bérytos;

— les divinités bérytiennes adorées dans l'Établissement étaient deux et non point trois, comme on l'a toujours cru, puisque, V^1 appartenant à Rome, elles ne disposaient que de deux chapelles.

Ces deux propositions me paraissent beaucoup mieux s'intégrer à ce que nous savons par ailleurs que les propositions inverses accréditées par Ch. Picard.

L'ancienneté du culte de Rome

L'association de Rome aux divinités bérytiennes dès le début de l'Établissement est doublement normale:

a) les Poseidoniastes étaient pro-Romains: Ch. Picard l'avait souligné en 1920 [85], et l'inscription de Cairness House, décret pris en 153/152 en l'honneur du banquier romain M. Minatius Sextius qui avait aidé les Poseidoniastes alors qu'ils s'installaient à Délos (*ID* 1720), a confirmé ensuite que les bons rapports avec Rome remontaient aux débuts de la Société;

---

[84] Cette propension, qui se manifeste à travers toute son œuvre, affleure ailleurs dans la publication de l'Établissement: cf. *EAD*, VI, p. 76, où la construction du péristyle de la cour F semble dépendre de l'embellissement du sanctuaire.

[85] Cf. ci-dessus p. 183, n. 73.

b) le culte de Rome est ancien à Délos: elle est très tôt associée à Hestia et Démos et leur prêtre commun porte souvent le titre significativement abrégé de «prêtre de Rome»; on célèbre des Romaia dès 167/6; une statue de Rome se dressait dans le temple d'Apollon au moins dès 140/39; enfin il est caractéristique que d'autres orientaux, les fidèles du Sarapieion A, avaient aussi consacré un autel à Rome [86].

D'une triade à une dyade bérytienne

La surprise est sûrement plus grande de réduire les θεοὶ πάτριοι à deux, alors qu'on a volontiers parlé d'«une triade» [87]. Je préviens d'emblée l'objection grammaticale qu'on pourrait m'opposer: il est vrai que les dédicaces des Poseidoniastes sont toutes faites θεοῖς πατρίοις, c'est-à-dire au pluriel et non au duel; mais, d'abord, le duel n'était pas très vivant dans le grec de l'époque, surtout pour des Phéniciens; ensuite, il ne s'employait cultuellement que pour des couples de divinités inséparables, comme Déméter et Coré ou les Dioscures, ce qui n'était sans doute pas le cas de Poseidon et d'Aphrodite-Astarté; enfin, si les Poseidoniastes n'avaient honoré d'une chapelle que leurs deux divinités principales, ils pouvaient parfaitement adresser leurs dédicaces à l'ensemble de leurs dieux nationaux.

---

[86] Cf. Ph. Bruneau, *CDH*, pp. 444-446. Curieusement Ch. Picard, *EAD*, VI, p. 62, n. 3, rassemble témoignages antiques et bibliographie moderne sur l'ancienneté du culte de Rome dans l'Orient méditerranéen sans être pour autant alerté (sur cette question, je n'ai pu consulter R. Mellor, Θεὰ Ῥώμη, *the worship of the goddess Roma in the greek world*, Göttingen, 1975).

L'ancienneté du culte de Rome chez les Poseidoniastes n'implique évidemment pas qu'ils aient eu pour elle un attachement profond. A cet égard, j'avance même, peut-être trop à la légère, que la conservation de la statue de Rome et la disparition des statues des θεοὶ πάτριοι peuvent ne pas être le seul fruit du hasard: en d'autres sanctuaires, tout paraît se passer comme si les responsables ne les avaient abandonnés qu'en emportant le matériel cultuel et spécialement les statues divines (cf. Ph. Bruneau, *CDH*, pp. 339-341; *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie*, pp. 131-134); ne peut-on imaginer que les Poseidoniastes se soient préoccupés du sort des statues de leurs propres dieux au moment de quitter l'Établissement, tandis qu'ils laissaient à son triste sort l'effigie de l'étrangère ?

[87] H. Seyrig dans *Syria*, 37 (1960), pp. 247-251, réunit les indices favorables à l'existence de «triades phéniciennes»; celle de Bérytos ne serait attestée qu'à l'Établissement de Délos.

En revanche, deux arguments soutiennent la thèse d'une dyade bérytienne:

a) à Délos, on connaît un autre sanctuaire de divinités phéniciennes: celui des dieux d'Ascalon fondé par le banquier Ascalonite Philostrate [88]: or les deux autels qui en proviennent sont offerts l'un «à [A]star[té Palaistiné O]ur[a]nia A[phr]odite» (*ID* 1719) et l'autre «à Poseidon d'Ascal[on]» (*ID* 1720). Là aussi n'étaient honorées que deux divinités, les deux mêmes qui sont l'une attestée, l'autre supposée avec grande apparence de raison chez les Poseidoniastes;

b) à Bérytos même, la triade n'est pas si bien assurée qu'on le donne parfois à croire [89]: il est déjà significatif qu'aucun nom ne se soit imposé tant qu'on cherchait une divinité titulaire pour V^4, et c'est sans doute qu'elle n'existait pas! Mais surtout ni l'épigraphie ni la numismatique bérytiennes ne font connaître de triade: d'autres divinités que Poseidon et Aphrodite-Astarté s'y rencontrent évidemment, mais sans qu'on discerne une triade indivisible.

Les Poseidoniastes ont accueilli Rome dès leurs débuts; ils n'honoraient d'une chapelle que deux divinités, Poseidon et sans doute Aphrodite-Astarté, ce qui remet en cause l'existence d'une triade bérytienne: je ne sais si mes lecteurs tiendront ces deux résultats pour assurés, encore moins s'ils jugeront qu'ils peuvent intéresser d'autres spécialistes que ceux de Délos. Quant à moi, c'est parce que je ne les ai pas crus sans portée historique que j'en ai fait l'hommage au savant et à l'ami que nous honorons ici.

---

[88] Sur ce sanctuaire, cf. A. Plassart, *EAD*, XI, *Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe* (Paris, 1928), pp. 285-289; Ph. Bruneau, *CDH*, p. 474.

[89] Cf. ci-dessus, p. 189, n. 87.

LE THÈME DU NÈGRE DANS L'ADRIATIQUE À L'ÉPOQUE ROMAINE

MARIE-CHRISTINE BUDISCHOVSKY
(Rennes)

Planches IX-XVIII

Le thème du nègre dans l'Antiquité a déjà donné lieu à de nombreuses études aussi bien d'ensemble que de détail [1]. Influence de la Grèce, puis d'Alexandrie, présence lors du développement de l'Empire romain d'esclaves et de soldats africains, autant de courants qui peuvent expliquer le succès de cette thématique dans le Bassin méditerranéen. À la suite de l'étude que nous avons faite sur la région de l'Adriatique [2], nous avons pu en remarquer maints exemples, surtout dans les grands ports comme Aquilée, où les influences «exotiques» se font largement sentir.

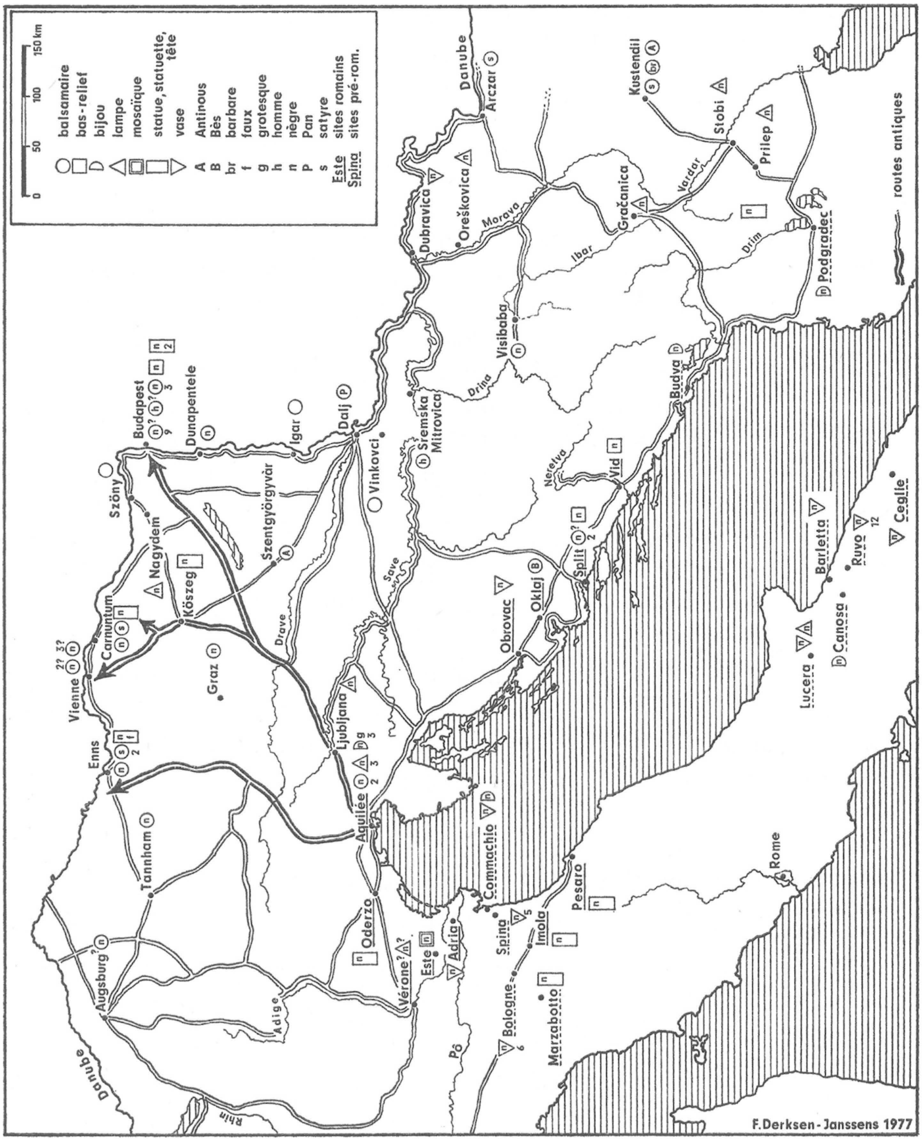
Puisque la documentation est abondante dès l'époque préromaine, entre le V^e^ et le III^e^ s. av. J.-C., nous ferons d'abord une brève énumération des objets qui marquent l'apparition du thème, les principaux aspects qu'il peut revêtir et sa continuité jusqu'à l'époque romaine; puis, après une étude des raisons de cette continuité et des transformations survenues du fait du changement de contexte, nous décrirons les témoignages retrouvés, sous l'Empire romain, autour de l'Adriatique et dans les provinces qui ont pu subir son influence.

L'Apulie (surtout Ruvo) et l'Étrurie padane (surtout Spina) sont les premières zones où apparaissent les représentations négroïdes,

---

[1] Comme grandes études d'ensemble, on peut signaler: G. H. Beardsley, *The Negro in Greek and Roman Civilization: A Study of the Ethiopian Type* (Baltimore - Londres, 1929); F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity, Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, Massachusetts, 1970); J. Vercoutter, J. Leclant, F. M. Snowden, J. Desanges, *L'Image du Noir dans l'art occidental*, I, *Des pharaons à la chute de l'Empire romain* (1976, Fribourg) Dans la suite: *Image du Noir*, (Snowden, *Témoignages iconographiques sur les populations noires dans l'Antiquité gréco-romaine*, pp. 133-245).

[2] M. C. Budischovsky, *La Diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, I (= EPRO 61; Leiden, 1977) Dans la suite: *Diffusion*.


0 50 100 150 km
balsamaire
bas-relief
bijou
lampe
mosaïque
statue, statuette, tête
vase
A Antinous
B Bès
br barbare
f faux
g grotesque
h homme
n nègre
P Pan
s satyre
Este sites romains
Spina sites pré-rom.
routes antiques
Danube
Rhin
Adige
Pô
Drave
Save
Drina
Morava
Ibar
Vardar
Drim
Neretva
Augsburg?
Tannham
Enns
Vienne
Carnuntum
Nagydem
Köszeg
Szöny
Budapest
Dunapentele
Szentgyörgyvár
Igar
Dalj
Vinkovci
Graz
Ljubljana
Aquilée
Oderzo
Vérone?
Este
Adria
Spina
Commachio
Bologne
Marzabotto
Imola
Pesaro
Rome
Obrovac
Oklaj
Split
Vid
Budva
Sremska Mitrovica
Visibaba
Dubravica
Oreškovica
Arczar
Gračanica
Kustendil
Stobi
Prilep
Podgradec
Lucera
Canosa
Barletta
Ruvo
Ceglie
F.Derksen-Janssens 1977

Diffusion des monuments négroïdes autour de l'Adriatique.

grâce à l'intermédiaire de la céramique grecque (les contacts entre les Grecs et les Africains remontent à la fondation de Naucratis au VIIe s. av. J.-C.). Ainsi, le type, d'inspiration nilotique, de la lutte du nègre et du crocodile attribué à Sotadès [3] a une diffusion immense dans le Sud de l'Adriatique (une demi-douzaine de vases [4] à Ruvo); des ateliers locaux se sont vite fondés à la suite de la colonisation grecque. Influencés par les traditions de théâtre comique propres à la région, ils ont su incorporer des personnages africains avec un réalisme poussé, comme sur l'askos de Ruvo [5].

C'est, donc, la peinture des vases qui est la plus révélatrice de cette amorce de curiosité pour l'Afrique; les «Éthiopiens» interviennent dans des mythes et des tragédies grecques, que ce soit le roi Busiris et ses aides (l'assimilation entre égyptien et nègre est ici évidente), châtiés par Héraklès sur le lieu du sacrifice [6], ou le guerrier Memnon vaincu par Achille, lors de la guerre de Troie, [7] ou des luttes d'Éthiopiens (Mérops et Clymène) contre des Grecs [8]. Il est rare, bien que ce soit le cas dans cette dernière scène, que les types ethniques ne soient pas contrastés, car en général les traits caractéristiques, la barbe et les moustaches sont bien mis en valeur. Nous avons pu entrevoir le caractère belliqueux des représentations où l'on se plaît à montrer de farouches adversaires en vaincus [9]; la réputation militaire des Nubiens est, en effet, constante dans l'Antiquité; ainsi sur un plat de Commachio [10], on voit un groupe d'archers nubiens dont le rôle dans l'armée égyptienne a toujours été fort apprécié [11].

---

[3] Pour la distinction de trois types cf. E. Buschor, *Das Krokodil des Sotades*, dans *MJBK*, XI (1921), p. 1 sq.

[4] *Diffusion*, Ap X, 15 à 20.

[5] *Diffusion*, Ap X, 14.

[6] A Ruvo (Ve s. av. J.-C.): *Diffusion*, Ap X, 13. — En Apulie: M. Felletti Maj, *Due nuove ceramiche col mito di Heraclès e Busiris provenienti da Spina*, dans *Rivista dell'Istituto Archeologico*, VI (1938), p. 220; *Diffusion*, Ap XVIII, 4.

A Bologne (Ve s. av. J.-C.): G. H. Beardsley, *op. cit*, p. 57, no 106; *Image du Noir*, Snowden, p. 152, fig. 172; *Diffusion*, E IX, 32.

A Spina une kylix du début du Ve s.: M. Felletti Maj, *op. cit.*, p. 207; *Image du Noir*, p. 152, fig. 171; *Diffusion*, E XX, 2 et un cratère de la moitié du Ve s.: M. Felletti Maj, *op. cit.*, p. 207; *Diffusion*, E XX, 3.

[7] A Bologne (Ve s. av. J.-C.): G. Pellegrini, *Catalogo dei Vasi dipinti delle necropoli felsine* (Bologne, 1912), p. 130, no 285 et p. 136, no 290; *Diffusion*, E IX, 33 et 34.

[8] A Ceglie del Campo (IVe s., au musée de Bari): *Diffusion*, Ap V.

[9] Le thème du prisonnier africain est constant dans l'Égypte pharaonique cf. *Image du Noir*, J. Vercoutter, *L'iconographie du Noir dans l'Égypte ancienne des origines à la XXVe dynastie*, pp. 33 à 88.

On possède de véritables études ethniques avec les vases en forme de tête [12]. L'admirable vase janiforme de la Certosa oppose femme noire et femme blanche [13]. La collection Jatta de Ruvo offre une grande variété de types aux traits tantôt épais et prononcés [14], tantôt métissés [15] et même efféminés [16]. A Spina [17], l'artiste, peut-être étrusque, a modelé avec beaucoup d'élégance une tête couronnée de lauriers (pl. IX, 1). Enfin, sur un plat de la région de Bologne [18], on a saisi avec vivacité le profil «éthiopien» et l'on retrouve à l'ourlet le motif grec du laurier. Une tête de nègre, d'un travail magnifique, orne aussi un pendentif en or de Canosa [19] et un scarabée de Commachio [20].

Déjà le thème est source de représentations grotesques ou fantastiques. C'est, par exemple le duel des pygmées et des grues [21] où l'agilité des animaux contraste de manière amusante avec les petites silhouettes trapues. L'opposition ne se fait plus au niveau des couleurs mais à celui de la taille. Le cadre nilotique nous renseigne sur l'origine de ce décor [22]. Un lécythe de Ruvo [23] et un askos de Spina [24] nous montrent des petits esclaves accroupis ou à quatre pattes; ces vases dont les formes humaines sont saisies dans des positions comiques ou familières sont fréquents sur les deux rives de l'Adriatique [25]. En liaison avec le monde de la danse et de la comédie, l'askos peint de Ruvo est orné d'une figure de négresse dansant, thème africain par excellence, traité avec un réalisme très vivant [26]. La tête qui décore une lampe de Lucera [27] est, elle, franchement caricaturale. Dans le registre de l'exotisme fantaisiste, Sotadès a créé un type de vase où un nègre est étreint par un crocodile [28]. Une étude récente d'un exemplaire de Thasos [29] permet d'y voir également un sujet de parodie amoureuse. Ceci ne saurait nous étonner car le Noir a été dès l'Antiquité souvent lié à un contexte érotique aussi bien dans les textes [30] que dans les sources archéologiques (fréquence des représentations masculines et jeunes, thème de la danse, spécialisation dans les soins intimes du maître comme celle de garçon de bain, décor d'objets de toilette).

---

[10] *Diffusion*, E XXI.

[11] Cf. le fameux modèle en bois d'une troupe d'archers noirs retrouvés dans une tombe d'Assiout (Musée du Caire). Pour la réputation de guerrier cf. F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, pp. 120 à 143.

[12] J. D. Beardsley, *Charinos*, dans *JHS*, XLIX (1929), pp. 41 à 78; I. Richter, *Das Kopfgefäss* (Köln, 1967); F. Croissant, *Coll. Paul Canellopoulos*, IV: *Vases plastiques attiques en forme de tête humaine*, dans *BCH*, XCVII (1973), pp. 205-225.

[13] Cf. C. T. Seltman, *Two heads of negresses*, dans *AJA*, XXIV (1920), pp. 14-15. Ce type apparaît vers la fin du VIIe s. à Chypre dans un exemplaire en faience venant de Naucratis cf. E. Buschor, *op. cit.*, p. 34 et F. M. Snowden, *op. cit.*, p. 25, fig. 11; cf. *Diffusion*, E IX, 35.

[14] H. Sichtermann, *Griechische Vasen in Unteritalien. Aus der Sammlung Jatta in Ruvo* (Tübingen, 1966), no 134, taf. 174 et *Diffusion*, Ap X, 9 et 11 (IVe s.)

[15] H. Sichtermann, *op. cit.*, p. 63, taf. 166-7; *Diffusion*, Ap X, 10; *Image du noir*, Snowden, p. 176, fig. 216 (IVe s.).

[16] *Diffusion*, Ap X, 12.

[17] S. Aurigemna, N. Alfieri, *Il Museo Nazionale Archeologico di Spina in Ferrara* (Rome, 1961), p. 23; F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, p. 27, fig. 31; *Diffusion* E XX, 5.

[18] G. Pellegrini, *op. cit.*, p. 223, no 270, fig. 141; *Diffusion*, E IX, 30 (Fin Ve s.).

[19] F. H. Marshall, *BMC Jewellery*, p. 258, no 2272, pl. XLV. *Image du Noir*, Snowden, p. 167, fig. 202; *Diffusion*, Ap XIII, 5 (Ve s.).

[20] *Diffusion*, E XXI.

---

[21] A Ruvo, sur le col d'un vase: E. Buschor, *op. cit.*, p. 5, fig. 6; H. Sichtermann, *op. cit.*, n° 24, taf. 44 et 45; *Diffusion*, Ap X, 15 (Fin Ve-début IVe s.).
Sur une hydrie de Bologne: G. Pellegrini, *Catalogo dei Vasi dipinti delle necropoli felsine*, p. 57, n° 169, fig. 35; *Diffusion*, E IX, 31.

[22] Cf. *Image du Noir*, V, J. Leclant, *L'Égypte, terre d'Afrique dans le monde gréco-romain*, pp. 269 à 285, qui cite le décor d'un manche de couteau trouvé en Égypte où une telle scène figure.

[23] H. B. Walters, *BMC Vases*, IV, p. 264, n° G167: le vase est en forme de nègre accroupi portant une guirlande de fleurs sur la tête. *Image du Noir*, Snowden, p. 176, fig. 224; *Diffusion*, Ap X, 21.

[24] *Diffusion*, E XX, 6

[25] Cf. F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, p. 27, fig. 38 (Metropolitan à New York).
Cf. les trouvailles de la nécropole de Dyrrachium (Albanie): des terres cuites hellénistiques représentant des enfants accroupis sur des animaux: *L'Art albanais à travers les siècles*, déc. 74-fév. 75 (Paris), n° 153, 154, 155.

[26] H. Sichtermann, *op. cit.*, n° 90, taf. 146; *Diffusion*, Ap X, 14; *Image du Noir*, Snowden, p. 176, fig. 219-220 (début du IVe s.).

[27] *Diffusion*, Ap XVI, 6 (IIIe-IIe s.).

[28] A Ruvo, notes 3 et 4. — A Barletta: *Diffusion*, Ap XIV, 4. — En Apulie: *Diffusion*, Ap XVIII, 3. — A Lucera: *Diffusion*, Ap XVI, 5.

[29] F. Salviat, *Le crocodile amoureux*, dans *BCH*, XCI (1967), pp. 96 à 100.

[30] F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, *op. cit.*, pp. 178-179 donne un certain nombre de références littéraires louant surtout la beauté noire féminine alors que l'iconographie est essentiellement masculine.

Le centre étrusque de Marzabotto possède un bon exemple (pl. IX, 2) d'une autre fonction habituelle à l'Éthiopien, celle de jeune esclave, ici portant une outre [31]; l'objet sert de candélabre, selon une formule qui sera reprise jusqu'à nos jours.

Sur l'autre rive de l'Adriatique, les documents sont plus dispersés, nous noterons, cependant, le succès des boucles d'oreilles à tête de nègre en filigrane d'or et grenat ou ambre, au style très hellénistique dont on trouve des exemplaires à Budva [32] et en Albanie (pl. X, 1) sur le site de la Gradishta, dans la nécropole de Pogradec [33].

Goût de l'exotisme, amour du grotesque, liaison avec le monde du théâtre et de la danse, avec les fonctions de guerrier ou d'esclave, telles sont les principales tendances de l'intérêt suscité à haute époque dans notre région, nous allons les retrouver, pour la plupart, à l'époque romaine qui est le propre de notre sujet.

Après une période d'éclipse dûe en partie à l'effondrement de la Grèce et au développement d'Ostie, la mer Adriatique va reprendre toute son activité au début de l'Empire romain. Or, l'Égypte est devenue province romaine et c'est l'intermédiaire privilégié pour les rapports avec le monde noir [34]. La documentation est d'autant plus fournie que, désormais, les rapports directs entre l'Orient et l'Adriatique sont fortement établis [35], ainsi qu'en témoigne, par exemple, l'édit de Dioclétien [36]. Les objets de facture orientale et égyptienne affluent dans les ports: verrerie, papyrus, grotesques en terre cuite, statues et statuettes d'importation, gemmes magiques [37] et avec eux les esclaves au type souvent africain. Or, selon J. Desanges, (*Image du Noir*, cf. note 1), «l'esclave noir, pour les Romains, devait passer essentiellement pour un nilotique». Les thèmes sont vite repris dans les ateliers locaux; on reproduit plus ou moins heureusement des décors nilotiques à Vid et à Salone; les bronziers utilisent des représentations négroïdes pour orner vases et lampes. Alexandrie joue, naturellement, un rôle important dans la diffusion des objets [38], où l'on connaît l'importance de la présence noire, dès l'époque hellénistique, présence visible dans les grands et les petits bronzes [39] et dans les *terre cotte* [40] de la ville.

---

[31] *Diffusion*, E X (IVe s.).

[32] *L'Art en Yougoslavie*, mars-mai 1971 (Paris), n° 51 et 77 (époque hellénistique).

[33] *L'art albanais à travers les siècles*, *op. cit.*, n° 191 à 194 (musée de Tirana — époque hellénistique).

[34] J. Schwartz, *L'Empire romain, l'Égypte et le commerce oriental*, dans *Annales ESC*, XV (1960), fasc. 1, pp. 18-44.

[35] J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain* (Paris, 1966), p. 133; S. Panciera, *Vita economica di Aquileia* (Venise, 1957); *Antichita' altoadriatiche*, X, *Aquileia e l'Oriente mediterraneo* (Udine, 1977).

[36] On notera l'existence des liaisons maritimes: Alexandrie-Aquilée, Orient-Salone, Orient-Aquilée, Afrique-Salone, Alexandrie-Dalmatie cf. *AE* (1947), n° 149.

Nous avons, d'autre part, un déplacement des zones de pénétration intense vers le Nord et le Nord-Est avec le développement des deux ports d'Aquilée et de Salone, surtout au I^{e} et II^{e} siècles de notre ère, ce qui est la date de la plus grande partie de nos objets.

Il ne s'agit plus d'une connaissance irrégulière ou médiate de l'Africain mais de contacts véritables, lors des campagnes militaires [41] mais surtout grâce à certains éléments cosmopolites parmi les esclaves et les affranchis, les soldats et les gens de commerce [42]. Des cognomens comme celui de *Meroè* à Aquilée (*CIL* V, 1328) sont révélateurs d'une certaine vogue.

C'est aussi la grande époque des cultes orientaux et notre sujet a, parfois, des connexions avec les *isiaca*, ainsi que le prouvent le relief d'Ariccie ou les fresques d'Herculanum [43]. Les ports s'ouvrent à l'influence égyptienne au niveau des objets, des hommes et des idées [44]. De plus, un changement s'opère dans la nature même des documents, du fait des mutations économico-politiques. La peinture des vases disparait avec la chute de la Grèce et une place très large est donnée à la petite plastique en terre cuite et surtout en bronze, type d'art populaire d'abord en vogue à Alexandrie.

---

[37] *Diffusion*, Aquilée, Histrie, Dalmatie, Salone.

[38] F. Coarelli, *Sul alcuni vetri dipinti scoperti nella Germania independente e sul commercio alessandrino in occidente nei primi due secoli dell'impero*, dans *ArchCl*, XV (1963), pp. 61 sq.; *Antichita' Altoadriatiche*, X, *op. cit.*: G. Sena Chiesa, *Gemme romane di cultura ellenistica* et C. Calvi, *Motivi alessandrini nelle arti minori di Aquileia*.

[39] C. C. Edgar, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Greek Bronzes* (Le Caire, 1903); P. Perdrizet, *Bronzes grecs d'Égypte de la Collection Fouquet* (Paris, 1911).

[40] W. Weber, *Die aegyptischen-griechischen Terrakotten* (Berlin, 1914); P. Perdrizet, *Les Terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet* (Paris, 1921).

[41] *Image du Noir*, Snowden, pp. 213-14.

[42] G. Brusin, *Orientali in Aquileia romana*, dans *Aquileia Nostra* XXIV-XXV (1953), *col.* 55-70. L. Ruggini, *Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale*, dans *SDHI*, XXV (1950).

A cette époque, la plaine du Pô n'est plus très riche en monuments représentant des Africains. Signalons une petite tête en albâtre (H. 6 cm. environ) aux traits assez idéalisés, conservée au musée Oliveriano de Pesaro, mais de provenance inconnue [45]. Au musée d'Imola [46], on trouve une tête grotesque en terra cotta rose (H. 15 cm) de facture assez grossière. Il a été découvert à Adria-Retratto une tête de nègre [47] en forme d'askos en terra cotta grise (H. 18 cm). L'objet est conservé au musée national d'Este (n⁰ 1200 inv.). On peut le rapprocher d'un autre askos de style gréco-romain [48] de la collection Fouquet (Fayoum), représentant un négrillon accroupi (pl. X, 2 et XI, 1) mais notre tête est traitée plus vigoureusement avec les deux plis marqués du front et surtout la bouche au modelé puissant, le relief des joues et du menton. Il manque malheureusement un fragment comportant la partie supérieure de la joue droite, l'oeil droit et le tiers du front. Enfin, sur une mosaïque d'Este, deux têtes négroïdes complétent un décor de canthare et dauphins [49].

---

[43] F. M. Snowden, *Ethiopians and the Isiac Worship* dans *AntCl,* XXV (1956), fasc. 1, pp. 112-116. Pour les fresques d'Herculanum cf. V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (= EPRO 17; Leiden, 1971). Pour le relief d'Ariccie cf. M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (= EPRO 21; Leiden, 1971), pp. 58-59.

[44] M. C. Budischovsky, *La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les Pays alpins,* dans *Antichità Alto-adriatiche* IX (Udine, 1976), pp. 207-227.

[45] *Guidà del Museo Oliveriano di Pesaro* (Pesaro, 1967), p. 7; *Diffusion,* O IV, 9.

[46] *Diffusion,* E XI, 3.

[47] *Diffusion,* V I, 3.

[48] P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet* (Paris, 1921), n⁰ 368, Pl. XCVII.

[49] A. Frova, *Il mosaico e la pittura,* dans *Arte e Civiltà romana nell'Italia settentrionale,* II (Bologne, 1965).

A Vérone, nous avons trouvé trace dans le vieux catalogue du musée d'une lampe en bronze [50] en forme de tête de nègre allongée, aux tempes couronnées de pampre mais il n'y a aucune indication de provenance et il n'en reste, semble-t-il, que le dessin.

Un petit buste de nègre est conservé au musée civique d'Oderzo [51] mais nous n'avons pas pu voir l'objet, ni obtenir de renseignements complémentaires.

Autant la documentation est dispersée sur la rive occidentale de l'Adriatique, autant elle forme un ensemble cohérent sur l'autre rive, où les contacts avec l'Orient sont le mieux attestés, surtout du point de vue maritime avec les deux grands ports d'Aquilée et de Salone. Aquilée est, de plus, en liaison étroite avec la vallée du Danube [52] qui est fréquentée par des commercants, des esclaves et des militaires orientaux [53] et où notre thème connaît un grand succès.

Pour notre région, c'est sans conteste, Aquilée qui possède le plus de témoignages d'une curiosité pour le type africain. Le premier monument qui ait attiré notre attention et qui, donc, a été le point de départ de notre article est le très beau balsamaire en bronze (H. 9 cm), conservé au premier étage du musée national [54]: «Une ouverture dans le crâne est fermée par un couvercle. De chaque côté, deux anneaux retiennent une anse recourbée; les épaules sont nues, les cheveux coiffés en longues boucles torsadées. Les sourcils sont prononcés, le nez épaté; le personnage porte une barbiche et une bulle orne son cou.» (pl. XI, 2) Nous avons de nombreux exemplaires de ce type barbu à Lamaurelle [55], au musée d'Augsbourg [56], au musée de Budapest [57], à la Bibliothèque nationale [58] mais c'est des specimens de Strasbourg [59] et de Campona près de Budapest [60] que le nôtre est le plus proche.

---

[50] J. Muselli, *Antiquitatis Reliquiae* (Vérone, 1739), tav. CXVIII.

[51] B. Forlati, *Guida del Museo civico di Oderzo* (Milan), p. 52.

[52] Cf. note 44.

[53] V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (= EPRO 1; Leiden, 1961).

[54] K. Majewski, *Balsamaires anthropomorphes en bronze de l'Empire romain*, dans *Archeologia*, XIV (1963), p. 97, fig. 1; *Diffusion*, Aq 86.

[55] L. Pressouyre, *A propos d'un balsamaire trouvé à Lamaurelle*, dans *RA*, 2 (1962), p. 176 sq.

[56] G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im Römischen Deutschland* (= EPRO 12; Leiden, 1969), p. 50, taf. 69, 1.

[57] K. Majewski, *op. cit.*, n° 66, fig. 33.

[58] K. Majewski, *op. cit.*, n° 92, fig. 37.

Un autre objet du musée national (pl. XII) est une belle lampe en bronze (L. 7 cm) un peu du même type qu'à Vérone «La bouche forme le bec de la lampe; cette dernière est munie d'une anse et d'une ouverture au sommet; le visage est imberbe avec des cheveux calamistrés, des lèvres épaisses supportées par une machoire proéminente. Le visage est écrasé, le front fuyant; on remarque des boucles d'oreilles [61]».

Une lampe en terra cotta vernissée (Dm. 9 cm) présente sur son disque un pygmée dansant qui frappe, en guise de percussion, des baguettes de bois attachées par des fils [62].

Voyons, maintenant une oinochoé (pl. XIII, 1) à double anse [63] en terra cotta brunâtre (H. 8cm) qui a pu servir de balsamaire (n⁰ 21/95). Le traitement du visage est assez caricatural avec un front fuyant, un nez épaté et des lèvres épaisses. La physionomie a un caractère plutôt bestial, avec des traces de cicatrices rituelles [64].

D'autres têtes que l'on peut classer parmi les grotesques [65] ont certains traits négroïdes; ainsi, le petit buste en terre cuite rouge [66], sans numéro d'inventaire (H. 7,5 cm). La tête (pl. XIII, 2) est munie d'un anneau de suspension et d'une ouverture au sommet du crâne (lampe ?). La face est large et la bouche épaisse largement fendue. La chevelure est partagée en rangs serrés de boucles à la hauteur du front, les sourcils sont fournis et le personnage porte une courte barbe et des moustaches; une forte cassure au milieu du visage a fait disparaître le nez. A l'arrière de la tête, une anse et autour du cou, un collier à bulle; on distingue les plis de la tunique. Une autre tête (pl. XIII, 3) du même style mais plus petite (H. 6 cm.) possède aussi une anse de suspension.

---

[59] K. Majewski, *op. cit.*, n⁰ 37, fig. 25.

[60] K. Majewski, *op. cit.*, n⁰ 29, fig. 17.

[61] *Diffusion*, Aq 84.

[62] *Diffusion*, Aq 82.

[63] *Diffusion*, Aq 85.

[64] Cf. L. Keimer, *Une petite tête romaine en terre cuite représentant une Soudanaise à cicatrices faciales*, dans *BSAA*, XL (1953), p. 32 sq, fig. 2.

[65] *Diffusion*, Aq 81; W. Weber, *Die aegyptischen-griechischen Terrakotten*, (Berlin, 1914), pl. XXX et XXXVI.

[66] *Diffusion*, Aq 83.

Chevelure et barbe sont traitées de même, les yeux sont très larges et les lèvres épaisses.

Enfin un buste de nègre figure sur un beau camée du musée[67]: «Le visage du personnage est allongé, les traits sont finement travaillés, en particulier les méplats de la poitrine.»

Sur la route entre Aquilée et Salone, l'autre grand port de l'Adriatique, on a exhumé probablement dans une tombe de Clambetae (Obrovac, près de Zadar), un petit vase égyptisant[68] en bronze (H. 16 cm.), conservé au musée local: «L'état de conservation est excellent, sauf une bosse près de l'anse droite. Des motifs couvrent la partie supérieure du vase dont l'embouchure est trilobée. Sur le col, un lion affronte une antilope. Au-dessous, de gauche à droite, un oiseau aquatique accourt vers un panier de jonc plein de fruits, surmonté d'un papillon; puis, on voit une tête de nègre, de profil droit, coiffée d'un bonnet avec une masse de cheveux sur la nuque; devant lui voltige un papillon. Au milieu, une grande coupe à pied est posée sur une base rectangulaire; de l'autre côté, une tête de nègre est accolée à une syrinx et surmontée d'un papillon; à l'arrière, on retrouve le panier et l'oiseau. L'anse est ornée à sa base d'une figure bachique surmontée d'un roseau sur lequel est perché un oiseau; au sommet, une figure négroïde entoure de ses bras la panse du vase.» C'est un produit sans doute local, qui reprend des thèmes alexandrins. Dans cette composition, nous noterons l'importance des éléments nilotiques et bachiques ainsi que la liaison avec le domaine de la musique.

Particulièrement digne d'intérêt est pour nous le bas-relief en marbre (H. 38 cm. L. 67 cm. Larg. 32 cm.), conservé au musée archéologique de Split (n⁰ D.150 inv.) et trouvé à Salone en 1891. Ce monument est sans doute un décor de fontaine: «En haut, un homme allongé s'appuie sur un vase dont l'eau s'échappe sur six marches. Sur la face antérieure se déroule une scène nilotique: à droite, un hippopotame semble en pleine digestion, un pygmée est attaqué par deux grosses écrevisses, qui lui dévore le phallus, un crocodile se saisit du bras d'un autre malgré la lance du troisième;

---

[67] *Diffusion*, Aq 87.

[68] E. Galli, *Vasetto bronzeo della Dalmatia con decorazione d'origine pittorica*, dans *BSAA*, XL (1953), pp. 82-100; *Diffusion*, D V, 2.

à l'arrière plan, on voit un marais et des rochers; à gauche, deux pygmées sautent dans un bateau pour fuir les animaux qui les poursuivent; l'un des deux porte une amphore à double anse [69]. » Un rapprochement peut être fait avec un autre monument de la côte, trouvé à Narona (Vid) dans une sépulture. C'est un coffret de toilette représentant un combat entre un pygmée et une grue [70]. Cette scène nilotique datée du IIe s. ap. J.-C. est également au musée de Split. D'autre part, dans la vallée du Danube, à Aquincum (Budapest), on a découvert un autre relief du même style où l'on voit un crocodile attaquer un mulet chargé d'amphores alors qu'un pygmée trouve refuge dans un arbre [71].

Toujours au musée de Split, on peut voir deux beaux balsamaires en bronze de provenance malheureusement incertaine [72]. Le premier (n⁰ H 5472 inv.) porte une petite barbe et un collier (H. 11 cm.). Les yeux ont perdu leur incrustation. Le visage rond et assez jeune est entouré des boucles calamistrées habituelles. Le front est strié et, sur les joues, apparaissent des cicatrices rituelles. Au cou, une pendeloque en forme de croissant. Le couvercle manque (pl. XIV, 1). Le deuxième (n⁰ H 5473 inv.) est d'un style très proche (H. 7 cm.). Mais il est imberbe et porte un simple collier au cou et une ouverture à rebord au sommet du crâne (pl. XIV, 2). Autrement, même fermeté dans les traits et le relief de la chevelure; il n'est pas improbable comme pour beaucoup d'objets des collections de Split qu'il puisse s'agir d'une trouvaille locale.

Ceci nous amène au problème des balsamaires qui a déjà fait l'objet de nombreuses études [73]. Ce type de vases n'est pas inconnu sur la côte dalmate, puisque nous avons le très bel exemplaire d'Oklaj (Split, musée archéologique, n⁰ H 4427 inv.) qui représente un dieu Bès (H. 7 cm.) avec des anses en forme d'oiseaux des marais [74]. Nous remarquerons en nous référant aussi au vase de Clambetae (Ie s. av.-Ie s. ap. J.-C.), le grand succès des vases égyptisants dans la région. D'autre part, Bès (pl. XIV, 3), dieu de la danse, est parmi les dieux égyptiens celui dont le visage est le plus africain [75]. Éléments africains et nilotiques sont, donc, encore intimement liés.

---

[69] M. Abramić, *Pigmeji i šdralovi*, dans *Zbornik za unmetnostno zgodovino* (Ljubljana, 1959), V-VI, pp. 53-67, abb. 3-6. — *Diffusion*, Sl 9.

[70] M. Abramić, *op. cit.* — *Diffusion*, D XIV, 4.

[71] J. Leclant, *Un relief pannonien d'inspiration égyptisante*, dans *RA* (1950), pp. 147-49.

[72] *Bronzes antiques de Yougoslavie* (Belgrade, 1969), p. 123, n⁰ 213 et 214, (fig.).

[73] Cf. notes 54, 55; P. Lebel, *Une vue d'ensemble sur les balsamaires romains en forme de buste humain*, dans *RAEst*, XVI (1965), p. 309 sq.; M. Malaise, *A propos d'un buste balsamaire en bronze du Musée de Tongres. Sur les traces d'influences alexandrines à Atuatuca*, dans *Latomus* XXIX (1970), p. 142 sq.; S. Boucher, *Problèmes de l'influence alexandrine sur les bronzes d'époque romaine*, dans *Latomus*, XXXII (1973), fasc. 3, pp. 798-813.

Si nous examinons, maintenant, les régions voisines (cf. carte), la vallée du Moyen Danube est la plus riche pour les trouvailles [76] de balsamaires (Tannham, Enns, Graz, Carnuntum, Vienne, Szöny, Budapest, Dunapentele, Igar, Szentgyörgyvar, Dalj, Vinkovci, Sremska Mitrovica); la zone austro-hongroise est justement le point de jonction des voies danubiennes avec les voies alpines en provenance d'Aquilée [77]; or, c'est là que prédominent aux Ie-IIe s. ap. J.-C. les balsamaires en forme de bustes de Nubiens [78] à Tannham, à Enns, à Graz, à Dunapentele, à Vienne (deux exemplaires sûrs, trois de collections), à Carnuntum et à Budapest (trois exemplaires sûrs, neuf de collections). On peut, donc, considérer le Nord-Est de l'Adriatique et son prolongement alpin comme une voie de diffusion possible du thème conjointe à celle du Danube. Ceci repose, sans le résoudre, le problème de l'influence d'Alexandrie. En effet, Aquilée et Salone sont des centres largement ouverts aux produits de la métropole égyptienne [79], et l'on a trouvé en Égypte quelques exemples de balsamaires aux IIe et Ie s. av. J.-C. [80]. On ne peut donc nier l'origine égyptienne des balsamaires mais les étapes de la diffusion nous manquent.

---

[74] F. W. Bissing, *Eine hellenistische Bronzefigur des Gottes Bès*, dans *AM*, 1 (1925), p. 123 sq. — *Diffusion*, D VII.

[75] *Image du nègre* V, J. Leclant, *L'Égypte, terre d'Afrique dans le monde gréco-romain*, pp. 269 à 285.

[76] K. Majewski, *op. cit.*, pp. 118 à 124, n⁰ 40, fig. 27, n⁰ 25, fig. 15, n⁰ 17, n⁰ 47, 48 n⁰ 32, fig. 20, fig. 30, n⁰ 10, n⁰ 29, fig. 17, n⁰ 41, n⁰ 39, n⁰ 14, fig. 10, n⁰ 38, fig. 26, n⁰ 45. Pour Igar et Sirmium cf. Z. Banki, *Bronzes romains* (Szkesfehervar, 1972), n⁰ 35; pour Dalj cf. *Les Bronzes romains en Yougoslavie*, *op. cit.*, n⁰ 210 et 215.

[77] Cf. note 44.

[78] Pour les collections cf. K. Majewski, *op. cit.*, n⁰ 58 à 67, 99 à 101.

[79] Cf. notes 35, 36 à 42.

[80] Un bronze de Samanoud (Ie-IIe s. av. J.-C.) en forme de buste de Nubien imberbe cf. D. M. Brinkerhoff, *Greek and Etruscan Art in the Museum*

Les mêmes influences conjointes du Danube et de l'Adriatique se font sentir au niveau des autres objets trouvés entre les deux zones: lampe de Ljubljana [81] représentant un nègre accroupi sur un phallus dans une position grotesque (pl. XV, 1), une statuette de Köszeg [82], le fameux nègre dansant de Carnuntum [83] et, enfin, deux monuments de Budapest [84], un jeune esclave nègre offrant une tasse, de tradition alexandrine, et une tête de nègre de style local. Le bas-relief nilotique découvert dans la même ville ne peut qu'être mis en rapport avec ceux de la côte dalmate [85]. Ces trois documents imitent de façon plus ou moins heureuse des thèmes d'origine alexandrine. Enfin, on a exhumé dans les fouilles d'une villa à Nagydem une belle lampe en forme de tête de nègre avec anse de suspension [86].

En remontant le cours du Danube, puis de la Morava, on trouve un *lanternarius* [87] à Dubrovica (Margum) dont certains traits (pl. XV, 2) rappellent ceux des balsamaires (tête négroïde, anneaux aux épaules). La lampe d'Oreškovica [88] avec une ouverture en forme de feuille a un aspect joufflu et grotesque (pl. XVI, 1) que l'on rencontre plus stylisé dans l'exemplaire (pl. XVI, 2) de Gračanica (Ulpiana) à mi-chemin entre le type du nègre et celui du satyre [89].

On remarque un autre groupement de notre thème en Macédoine

---

of Rhode Island School of Design, dans *Archaeology*, XI (1958), pp. 154-55. Un autre trouvé à Tell Moqdam (Léontopolis) cf. P. Perdrizet, *Bronzes grecs d'Égypte de la Collection Fouquet* (Paris, 1911), p. 57, nº 94, pl. XXV. D'une facture très proche, un bronze du British Museum (100 av. J.-C.) cf. *Image du Nègre*, Snowden, p. 190, fig. 241.

[81] *Les Bronzes romains en Yougoslavie*, *op. cit.*, nº 255.

[82] A. Radnóti, *Rómaikori néger szobrocska Köszegen*, dans *Dunántúli Szemle Könyvei*, VII (1940), pp. 84 à 92; J. Leclant dans *RA*, II (1949), pp. 99-100.

[83] R. Fleischer, *Die römischen Bronzen aus Österreich* (Mainz, 1967), nº 205.

[84] V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 9.

[85] Cf. note 71. Ces scènes pourraient avoir un sens mythique et funéraire.

[86] E. B. Thomas, *Römische Villen in Pannonien* (Budapest, 1964), pl. CLXXXIX.

[87] *Les Bronzes romains en Yougoslavie*, *op. cit.*, nº 212.

[88] *Idem*, nº 254 (Iᵉ-IIᵉ s. ap. J.-C.).

[89] *Idem*, nº 252 (Iᵉ-IIᵉ s. ap. J.-C.).

avec une interprétation (pl. XVII, 1) locale et comique du thème du nègre dansant [90] qui s'oppose au style (pl. XVII, 2) hellénistique très soigné et gracieux de Carnuntum [91]. La lampe en bronze (pl. XVIII, 1) découverte à Stobi [92] rappelle un peu l'exemplaire d'Aquilée [93] mais le traitement de la chevelure est plus stylisé et l'objet est muni d'une ouverture en forme de feuille et d'une anse de suspension. Cette même anse se retrouve dans une lampe tardive (pl. XVI, 3) de Prilep [94] où la chevelure est réduite à de simples lignes incisées mais où le traitement grotesque du visage se rapproche des exemplaires de la vallée de la Morava. A la même époque et dans une zone voisine (Visibaba), un balsamaire (pl. XVIII, 2) nègroïde [95] témoigne de la persistance des thèmes et des formes dans les régions montagneuses, isolées entre la mer et le Danube.

Enfin, dans l'univers chrétien, il est bon de mentionner le succès du saint africain et égyptien Ménas, popularisé dans la région par les fameuses ampoules [96] et particulièrement vénéré dans la région de Split [97].

La diffusion de notre thème est, donc, importante dans le Nord et le Nord-Est de l'Adriatique et, aussi, à partir des grands centres Salone et surtout Aquilée qui sert de relais vers les voies alpines [98]. En effet, si l'on étudie l'arrière-pays, on rejoint la vallée du Danube, autre route riche en représentations négroïdes. Entre les deux régions, les interférences sont nombreuses, ainsi que le prouve la concentration [99] de notre matériel dans la zone austro-hongroise,

---

[90] *Idem*, nº 142 (Iᵉ s. ap. J.-C.).

[91] Cf. note 83.

[92] *Idem*, nº 251 (Iᵉ s. ap. J.-C.).

[93] Cf. note 61.

[94] *Idem*, nº 317 (IVᵉ-Vᵉ s. ap. J.-C.)

[95] *Idem*, nº 307 (Vᵉ-VIᵉ s. ap. J.-C.)

[96] Cf. une communication à ce sujet au cours de la VIIᵉ *Settimana di Studi Aquileiesi* (24 avril-1 Mai 1976).

[97] Pour l'importance de St Ménas sur la côte dalmate cf. *Diffusion*, D XII, Sl 67 et 68.

[98] Cf. note 44.

[99] On remarque, aussi, une concentration dans les vallées de la Morava et du Haut Vardar mais il faudrait une meilleure connaissance du matériel albanais pour déterminer les influences.

(carte), aux points de confluence des voies adriatiques et danubiennes (Enns, Carnuntum, Vienne, Budapest).

Comme à l'époque romaine mais avec des supports et des thèmes un peu différents, la même curiosité sans «racisme» apparent (au sens moderne du terme) s'exerce pour l'Afrique noire avec une prédilection pour les petits objets en bronze. La vallée du Nil joue, le plus souvent, le rôle d'intermédiaire ainsi que le prouve la fréquence des éléments égyptisants dàns les documents. Les ateliers locaux ont repris des thèmes d'origine égyptienne ou alexandrine en les accommodant à leur propre goût ce qui explique, à partir d'un certain nombre d'axes thèmatiques, une assez grande variété de représentations (cf. le thème du nègre dansant). Cette variété est dûe aussi à l'extrême diversité des types noirs et métissés qui pouvaient circuler dans l'Empire romain.

Les balsamaires, objets familiers de la toilette, sont l'occasion de belles études plastiques des Nubiens. On y distingue deux types, correspondant à deux pôles de séduction: le guerrier barbu et viril et le bel éphèbe esclave. Le Noir manifeste son individualité, comme encore de nos jours, par un profond sens musical; le «frénétisme» africain deviendra un des poncifs de la pensée occidentale. Le rythme violent des danses, au caractère voluptueux ou comique, selon les interprétations, semble avoir fortement frappé l'imagination [100] provoquant un mélange de répulsion et d'attraction: nous sommes dans la dimension de l'excessif. Aussi, c'est l'aspect grotesque qui a le plus de succès et pour des raisons diverses. Au thème du nègre se superpose souvent celui du pygmée qui permet de conjurer les forces guerrières et les aspects inquiétants en les minimisant. Le goût de l'étrange et la fantaisie y trouvent aussi ample matière. De plus, il permet toute une utilisation magico-érotique [101]. Enfin, en tant que *terra incognita*, chargée de valeurs mystérieuses et dangereuses, le monde de l'Afrique prend une coloration mythique d'îles de l'au-delà peuplées de monstres fantastiques[102]. Cette croyance subsistera au Moyen Age:

---

[100] Pour la réputation des danseurs alexandrins cf. A. Bernand, *Alexandrie la Grande* (Paris, 1966), pp. 300-301.

[101] L'aspect apotropaïque du petit bronze de Ljublana est évident cf. note 81 et pl. XV, I. Les fantasmes érotiques se retrouvent dans le contraste intéressant entre la taille des pygmées et celle de leurs attributs phalliques.

> «Dedans les parties d'Aufrique est . . . . . .l'ille de Menne ou est li fleuves Letheu; de qui les anchienes istores dient ke c'est le fleuves d'infier . . . La sont les gens de Namazoine et de Trogodite et les gens des Amans, ki font les maisons de sel.»[103]

---

[102] On notera que le coffret de Vid a été exhumé d'une tombe. Le contexte du monument d'Aquincum semble le même cf. notes 71 et 85. Pour les monstres cf. le relief de Salone.

[103] B. Latini, *Le Livres dou Trésor* (Berkeley, 1948), p. 120.

NOUVELLES DONNÉES ARCHÉOLOGIQUES CONCERNANT LA GÉNÈSE DU CULTE DE SARAPIS

LÁSZLÓ CASTIGLIONE
(Budapest)

Planches XIX-XXVII

Pour rendre hommage à M. J. Vermaseren l'auteur de la présente contribution se voit pour ainsi dire déterminé dans le choix de son thème. Une des plus grands mérites du savant à qui vont nos hommages est d'avoir lancé la série ÉPRO, qui a atteint des dimensions inattendues, et de la diriger encore avec une énergie inlassable. Une place éminente y est tenue par les travaux consacrés au culte des divinités alexandrines et à sa diffusion, et, depuis un certain temps déjà, par les études sur Sarapis, chef du panthéon gréco-égyptien. Au moment où, avant l'existence de la série ÉPRO, j'ai publié ma première étude sur Sarapis [1], je ne me doutais pas combien c'était, de ma part, un pas prématuré, précisément à la veille du lancement de la série, ni combien mon étude, vieille maintenant de vingt ans, produirait d'effet. Aujourd'hui, il est déjà absolument évident que les déclarations et articles relatifs à cette question, le grand nombre des arguments cités pour et contre mes thèses, étaient dus au fait que par ma position critique, occupée dans la genèse de l'image de Sarapis, j'ai ébranlé un des piliers de l'archéologie classique, notamment la thèse relative à la statue de Sarapis, œuvre de Bryaxis, thèse qui passe déjà pour un lieu commun [2]. Cependant, il est également certain que ce n'était pas simplement là une question concernant l'histoire de l'art, — plus exactement le problème du maître, — dont la mise en cause a provoqué des agitations parmi les chercheurs: l'objectif de l'étude en question était plus large. Encore que brièvement, je n'en ai pas moins fait référence aux rapports avec l'histoire des religions, donc à un contexte historique plus vaste et plus général sans lequel il est impossible de comprendre correctement la genèse du culte et de l'iconographie de Sarapis, et qui suppose a priori que ni le culte ni l'iconographie ne devaient être d'une constance si intemporelle, comme il était admis de les considérer. Entre-temps, j'ai publié toute une série d'études sur les rapports archéologiques du culte de Sarapis, sans retourner pourtant encore au problème fondamental de sa genèse. Une des raisons, et non des moindres, en était que, les unes après les autres, parurent des communications contenant de nouvelles découvertes archéologiques, de nouvelles représentations et de nouvelles opinions. Avec la série ÉPRO enfin, une telle quantité de données vit le jour que désormais il était presque impossible de donner une direction stable au flot de nouvelles connaissances à l'aide de théories neuves. Ce processus de l'histoire de notre discipline est loin d'être terminé, et nous ne sommes pas en mesure de prédire sa fin et sa stabilisation. En ce qui concerne toutefois la question de Sarapis, un certain tournant se fait quand-même sentir. La monographie de Stambaugh [3] qui ne néglige aucun aspect, la partie relative à Sarapis du livre monumental de P. M. Fraser sur Alexandrie [4], pour la genèse du culte, et l'ouvrage de Hornbostel [5] qui utilise toute la littérature spécialisée et la rend périmée quant à l'iconographie de Sarapis, ont apporté une synthèse qui a radicalement changé les conditions de toute recherche ultérieure. Sans parler ici des nombreux volumes de la série ÉPRO, — surtout les monographies régionales fouillées, des ouvrages traitant expressément le culte des divinités alexandrines, — rien que les livres cités tout à l'heure mettent à notre disposition une synthèse claire des sources connues, la totalité des données documentaires et archéologiques, ou du moins le maximum qui est accessible aujourd'hui et en tout cas la partie la plus essentielle. Il y a vingt ans encore nous n'aurions guère pu le dire. Il est clair que, dans ces conditions, il est plus aisé d'aborder la question de Sarapis, pour acquitter notre devoir de réviser nos anciennes vues. Je veux bien espérer que le jubilaire, à qui nous sommes en grande partie redevables de ce nouvel état de choses, verra avec bienveillance si, en ma qualité de vétéran de la question Sarapis, je reviens à la problématique de la genèse et je tente de la mettre, du moins sous un aspect, dans une lumière encore plus claire.

---

[1] L. Castiglione, *La statue du culte hellénistique du Sarapieion d'Alexandrie* dans *BMusHong*, 12 (1958), p. 17 sq.

[2] Pour l'appréciation de mon étude du point de vue de l'histoire des sciences, et pour la littérature y relative voir: W. Hornbostel, *Sarapis* (= EPRO 32; Leiden, 1973), p. 8 sq. (Dans la suite: *H.*).

---

[3] J. E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies* (EPRO 25; Leiden, 1972). (Dans la suite: *St.*).

[4] P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972). Surtout Vol II, 246-276. — Il faut continuer à utiliser deux articles importants de Fraser, dont les détails ne sont pas contenus dans le livre: *OpAth*, 3 (1960), p. 11 sq. et *OpAth*, 7 (1967), p. 23 sq.

[5] Voir note 2. — il convient en outre de se référer à G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments* (= EPRO 36; Leiden, 1973). Ceux qui n'ont pas soumis ce livre à une étude critique doivent s'en servir avec la plus grande précaution, car il contient une série de données erronnées

Je m'empresse d'ajouter que la présente contribution modeste ne sera pas le dernier mot, ni de ma part, ni en général. De plus, il faut soigneusement éviter de faire semblant comme si, ici, il pouvait s'agir de compléter ou de modifier en partie, une reconstruction historique en gros déjà faite. Quelque paradoxal que cela puisse paraître, malgré les ouvrages cités, extrêment fouillés et de grande importance, malgré la multiplication des données et l'enrichissement jamais encore vu de la littérature spécialisée, on peut dire, en éxagérant un peu, que la plus grande incertitude règne dans les questions fondamentales relatives à la genèse du culte et de l'iconographie de Sarapis. Certaines théories absurdes sont, certes, éliminées, quelques contours évidents sont fixés, mais tout ce qui concerne la substance et l'évolution du processus historique du culte, ainsi que l'évolution des formes archéologico-artistiques, les questions restent ouvertes jusqu'à nos jours. Par exemple Hornbostel, dont le livre est basé sur l'ensemble des sources et qui examine d'une manière extrêmement fouillée les sources iconographiques à sa disposition, continue de se tenir à la théorie relative à Bryaxis qui — c'est mon avis maintenant tout comme il y a vingt ans — constitue un des obstacles principaux à la solution par l'archéologie de cette question. Stambaugh de son côté — à qui aucune source écrite n'a échappé — et sans parler ici de Fraser qui est insurpassable — ne pouvait en fin de compte énumérer que des alternatives, sans donner des explications historiques univoques et établir un processus homogène. Force nous est donc de reconnaître que la recherche moderne est encore en dette d'une vraie grande synthèse sur la genèse et l'histoire du culte et de l'iconographie de

Sarapis (si, en tout cas, un seul ouvrage peut y suffire), et que, par conséquent, il faut toujours revenir aux questions importantes de détail dont l'éclaircissement est indispensable pour la solution des problèmes décisifs. Autant que je puisse en juger, les synthèses construites avec une grande érudition ont un côté faible, en ceci notamment que les œuvres historiques ou concernant l'histoire des religions s'appuient trop exclusivement sur les sources et méthodes philologiques, et les études archéologiques, par contre, sur les sources iconographiques. Nécessairement, cela a abouti à l'erreur de ne pas tenir compte des preuves, d'importance capitale pour les deux, que fournissent les sources et les spécialités qui ne sont pas les leurs. Le présent article ne se propose que d'illustrer combien les preuves fournies par les sources archéologiques sont décisives pour les questions, en apparence abstraites, de l'histoire des religions.

Nous mettons en relief une seule question pour montrer l'enchevêtrement des problèmes relevant de l'archéologie d'une part, et de l'histoire des religions, de l'autre. En posant et traitant cette question nous nous abstiendrons, par la force des choses, de nous référer à la littérature spécialisée qui est facilement accessible au lecteur dans les ouvrages d'ensemble modernes, tandis que toute confrontation ne ferait qu'encombrer ce bref exposé. Si nous adoptons la thèse moderne construite à partir de certains éléments de la tradition légendaire contenue dans des sources littéraires tardives (jamais antérieures à la fin du I^r^ siècle avant n.è.), selon laquelle la fondation du culte grec de Sarapis, ou tout au moins sa forme définitive, coincida inséparablement avec l'érection de la statue cultuelle du dieu, statue colossale et d'effet normatif — qu'elle fût importée, antérieure ou contemporaine, œuvre de Bryaxis ou de n'importe quel autre maître — l'adoption de cette thèse signifie l'adhésion à une théorie déterminée de l'histoire des religions. Si nous prenons en considération les sources écrites de l'époque (inscriptions, papyrus et fragments littéraires), ainsi que les données fournies par les chronographes et qui sont hors de doute, il deviendra tout à fait clair que l'on peut attester le culte grec de Sarapis en Égypte, et ensuite, en dehors d'Égypte aussi, pendant l'époque hellénistique première. Le sanctuaire de Sarapis à Alexandrie doit être considéré comme condition première du culte grec de Sarapis, et sa fondation peut être située à la fin du règne de Ptolémée Ir ou du début de Ptolémée II; d'autre part, nous disposons de preuves irréfutables qui attestent que Ptolémée III a fait construire, sur la place du futur Sarapieion célèbre de Rhakotis, un temple de style grec, dédié au dieu [6]. Si nous acceptons qu'une œuvre alexandrien de la fin du IVe siècle avant n.è. était le modèle du type de Sarapis, devenu prédominant à l'époque impériale que nous appelions canonique (et remontant assurément à la statue cultuelle du Sarapieion d'Alexandrie) comme le fait Hornbostel, auteur de la dernière monographie qui fait autorité à présent, en le déclarant le plus catégoriquement [7], dans ce cas nous sommes forcés de tirer des conclusions fort importantes du point de vue de l'histoire des religions. Cette théorie ne signifie pas moins que d'accepter qu'au temps de Ptolémée Sôtêr, voire dans la première période de son règne (sans parler des théories quelque peu aventurées qui joignent le culte de Sarapis à Alexandre le Grand), le souverain d'Égypte a fait représenter, pour les Grecs vivant en Égypte, la divinité d'origine et d'appellation égyptiennes, par une statue de forme typiquement grecque et munie d'attributs grecs, qui, pendant sept cents ans, a perduré sous la même forme, et qui exprimait tous les traits de la divinité considérés comme les plus importants pendant l'âge d'or de son culte, c'est-à-dire pendant les deux premiers siècles de l'époque impériale. En d'autres termes, la théorie traditionnelle sur la création, d'un seul coup, de la représentation de Sarapis, sur l'origine de l'image canonique de Sarapis datée des débuts de l'ère hellénistique, voire de l'époque classique tardive, ne fait pas moins que de supposer un événement dans l'histoire des religions qui aurait, à la faveur d'un seul acte, hellénisé cette divinité égyptienne et déterminé son caractère et son aspect extérieur avec une validité inchangeable pour des siècles. Dans la lumière des enseignements généraux qu'offre l'histoire des religions, une telle hypothèse semble non seulement trop hardie, mais tout simplement absurde. Partant de ces considérations, j'ai proposé il y a vingt ans de considérer la genèse de l'iconographie de

---

[6] Voir Stambaugh et Fraser, *op. cit.*

[7] *H.* p. 130, *passim.*

Sarapis non pas comme le résultat d'un événement unique, mais comme un processus. J'ai cité des preuves qui plaidaient pour l'ancienneté des traits différant du type canonique de la représentation de Sarapis et pour l'existence probable d'une représentation de cette divinité qui correspondait mieux à l'image de divinité et aux idées religieuses propres à la religion grecque hellénistique. D'aucuns regardaient cette proposition en tant que question relevant simplement de l'histoire de l'art et avançaient des arguments pour prouver que l'image canonique pouvait exister dès l'époque précoce en question, même si les copies et imitations fidèles n'en sont nées et ne peuvent être saisies par nous que dans des époques plus tardives. Ils argumentaient en outre en disant que les éléments précoces, démontrés par moi, avant tout l'*anastolé*, n'étaient autre chose que des divergences du grand modèle, en place à cette époque aussi, dues au penchant pour les variations libres propre à l'art hellénistique [8].

Le vrai problème ne se réduit certainement pas au domaine de l'histoire de l'art et à la sphère instable de la critique de copies. La méthode de l'étude et l'approche de la question sont au fond appliquées en fonction de la vision de l'histoire. Les débats épuisants sur la question Sarapis, les problèmes artificiels auxquels on s'accroche, cachent au fond une manière de voir ahistorique. Il est impossible, voire il est vain, de partir d'une telle position pour aborder ce problème ou d'autres problèmes historiques. Il est évident qu'aucune position ne permet de construire des théories à priori. En affirmant que l'évolution d'une divinité égyptienne en divinité gréco-égyptienne, hellénistique, ensuite en divinité cosmopolite de l'Empire Romain, était le résultat d'un long processus dont il est loisible de relever les traces dans les représentations iconographiques et dans les sources archéologiques [9], on ne cherche point à annexer ultérieurement, ou sans bien-fondé dûment établi, des traits iconographiques à un tracé d'évolution préfabriqué par voie théorique. Nous avons déjà dit que toute l'évolution doit être considérée comme une question ouverte. Si, toutefois, nous avons vraiment l'intention de garder la question ouverte pour les réponses correctes, pour le moment nous devons éliminer tout axiome et affronter les faits en présence, avant tout les renseignements fournis par les sources de l'époque, les documents écrits et les documents archéologiques.

---

[8] Nous citons, en guise d'exemples extrêmes, quelques phrases de *H*. (p. 139): «Auf den hellenistischen Gemmen und Kameen wird der Gott abwechselnd mit Atefkrone und Kalathos dargestellt, da in der Frühphase des Sarapisbildes das alexandrinische Vorbild *den Reproduktionen nicht verbindlich zugrunde gelegt wurde* (sic!). Die tieferen Intentionen des Ptolemaios I. Soter sollten unter dem neuen Gott ägyptische un griechische Bevölkerungsteile zusammengefügt werden. Dabei muss das Aussehen des Sarapis zunächst als so ungewöhnlich empfunden worden sein, dass Anpassungshilfen in Form wechselnder ikonographischer Konzessionen gegeben werden mussten». Il s'ensuit que l'image de Sarapis, créée pour servir d'instrument aux aspirations, prétendues, de Ptolémée Sôter à l'unification ethnique, serait devenue précisément à son époque inapte à accomplir le rôle lui attribué, et, de toute façon n'avait pas de compétence pour les reproductions qui, par conséquent, «reproduisaient» quelque chose de non existant. — En ce qui concerne l'anastolé, *H.*, et beaucoup d'autres avant lui avancèrent la même argumentation forcée pour essayer de mettre en cause le témoignage des documents contemporains. Selon eux, cette forme caractéristique de la coiffure qui marque précisément *l'époque d'Alexandre le Grand et la période suivante,* qui donc avait de l'actualité précisément au temps où ils situent la genèse de la statue canonique de Sarapis ne représente qu'une exception découlant de la pratique indépendante des maîtres hellénistiques qui refusaient d'imiter servilement le modèle.

Compte tenu de toutes les opinions exprimées, des critiques et contradictions, on peut tenir pour valable encore l'affirmation que la représentation de Sarapis «à anastolé» est précoce et peut donc servir de point de repère pour l'évolution historique de l'image de Sarapis à l'époque hellénistique. L'unique erreur commise dans mon article cité est d'avoir émis l'affirmation hâtive que l'élimination de l'anastolé et l'introduction des cheveux en mèches tombantes peuvent être rapportées au renouvellement, pendant le règne d'Hadrien, de la statue cultuelle. Il est certain que cette coiffure avait existé déjà plus tôt, voire parallèlement à l'anastolé, et que la représentation canonique de Sarapis était antérieure au temps d'Hadrien. Un détail de la coiffure n'est en tout cas pas l'unique, et certainement pas le plus important motif de l'évolution de l'image de Sarapis. Pour l'histoire des religions et d'un point de vue matériel, il faut assurément attacher plus d'importance aux attributs de la divinité, en premier lieu à ceux qui, dans la détermination de la personnalité et du nom, avaient joué, et continuent à jouer jusqu'à nos jours, un rôle décisif. Maintenant, nous en mettons en relief un seul afin de pouvoir, avec son aide, faire un pas en avant dans la voie, paraissant bien longue, de nos analyses. Ce motif est la parure de tête du dieu. Comme nous savons, un des plus importants éléments constitutifs de l'image canonique de Sarapis est le calathos [10] qui peut servir de témoignage décisive dans l'identification de la divinité même s'il s'agit d'une représentation différant de l'habituelle. Or, le calathos est un motif assez important aussi quant au fond, car il se réfère à l'abondance et à l'importance de la production céréalière de l'Égypte. En tant que tel, il se revêtit de la plus grande actualité à l'époque impériale quand Alexandrie devint un des plus importants fournisseurs en blé de Rome. Évidemment, le calathos est un attribut purement grec que l'on ne peut pas faire descendre du système des signes et d'images de l'ancienne Égypte. Il devait donc être un signe assez substantiel, entre autres, de l'évolution de l'image de Sarapis et de l'idée de divinité qui lui servait de base. Aussi est-il intéressant d'examiner à part les représentations de Sarapis, surtout des époques précoces, où la divinité *n'est pas* reproduite avec calathos, mais avec une parure tout à fait différente. Nous notons dès maintenant que des représentations de Sarapis avec calathos se rencontrent parmi des représentations relativement précoces, et même parmi celles, démontrées par nous comme précoces, où il est reproduit avec anastolé. Par conséquent, l'exposé suivant ne vise point l'élimination du calathos des attributs hellénistiques de la divinité. Il me paraissait nécessaire d'y attirer l'attention car d'aucuns ont tendance, en soulignant un des aspects, d'éliminer tous les autres qui existent, cédant ainsi à quelque penchant de simplification.

---

[9] Il est intéressant d'ailleurs que *H.* trace avec ingéniosité les variations de la figure de Sarapis et de son iconographie pendant l'époque impériale et qu'il ne se tient à sa position historique que dans la question de la genèse.

Passant en revue les documents de Sarapis, tâche facilitée par les récentes publications, nous avons remarqué les représentations où la divinité ne porte pas le calathos, mais la couronne d'Atef [11]. Notre éminent collègue V. Tran Tam Tinh a récemment attiré notre attention sur les représentations de Sarapis de ce genre, lors de l'analyse d'un groupe de céramiques à relief, typiquement égyptien [12]. Cet attribut, considéré comme exceptionnel, n'était certes pas inconnu dans l'iconographie de Sarapis, mais on n'a pas exploité tout ce qu'il recèle comme source précieuse pour l'histoire des religions. Afin de le faire, nous avons établi, et nous citons ci-dessous la liste des représentations de Sarapis avec couronne Atef que nous connaissons. Cette liste, qui sera certainement élargie dans l'avenir, nous dispense d'entrer dans les détails de la définition iconographique de telle ou telle pièce, car dans l'ensemble elle montre que les pièces y comprises sont identifiables à Sarapis. Les pièces citées s'entr'aident dans l'interprétation. Il se peut que, parmi elles, il y ait des pièces discutables, mais un fait même qui résulte de ce recueil est indiscutable: il est possible de rencontrer, même dans les périodes précoces du culte de Sarapis, des représentations du dieu sans calathos et avec une couronne Atef. Il n'y a rien d'extraordinaire dans ce fait, car la couronne Atef est devenue expressément, surtout à l'époque précédant la période hellénistique, attribut d'Osiris, et Osiris lui-même était placé en tête du panthéon égyptien et est devenu composant dominant d'Osiris-Apis, prototype égyptien de Sarapis [13].

---

[10] *H.* p. 83 sq.

[11] Cf. Bonnet, *RÄRG*, 57 sq.

Si, dans l'ensemble des représentations de Sarapis, nous faisons une place à part aux représentations où cette divinité porte la couronne Atef ou son signe, et si nous les examinons à part, nous pourrons faire quelques observations primordiales. A notre avis le plus important est le témoignage des monnaies sur lequel on peut fonder des conclusions chronologiques de l'évolution dont découlent des enseignements concernant l'histoire des religions. Le dépouillement minutieux et l'analyse spéciale des matériaux numismatiques est une tâche qui nous attend encore. De notre point de vue il suffit d'avoir une vue d'ensemble des pièces (Catalogue 1-7) les plus importantes qui constituent probablement la totalité des monnaies comportant l'image hellénistique de Sarapis. Le plus frappant est que la représentation de Sarapis sur les monnaies hellénistiques est caractérisée non seulement par l'anastolé qui est exclusif, et sur quoi nous avons déjà plus tôt attiré l'attention, mais aussi par l'absence du calathos et par l'apparition de la couronne Atef en guise d'attribut exclusif, plus exactement décisif. De toute façon, cela ne peut pas être un hasard. Par prudence, nous soulignons encore une fois que, partant de ce fait, nous n'avons pas l'intention de nier *ex silentio* l'existence à l'époque hellénistique des représentations de Sarapis avec calathos (et avec coiffure à mèches tombantes). Cependant, les faits nous incitent à voir la manière de représenter, conforme aux désidérata officiels, se réaliser dans les monnaies hellénistiques qui remontent aux monnaies royales d'Alexandrie et qui, en dehors de l'Égypte, en étaient certainement une imitation. Or, cela contredit, et vigoureusement, l'idée selon laquelle à l'époque hellénistique, du moins à ses débuts, seule la représentation conforme à la statue cultuelle du sanctuaire principal d'Alexandrie aurait été exclusivement considérée comme *représentation canonique* de Sarapis. Nous aurions bien davantage le droit de tirer la conclusion que, pendant la période déterminée par les monnaies, la représentation de Sarapis, officiellement adoptée, différait de la canonique, et présentait le dieu sans calathos, avec anastolé et couronne Atef. Le témoignage des monnaies est confirmé avant tout par les bagues gravées et les gemmes qui s'y rattachent tant du point de vue du genre que du style. Le groupe dont on peut affirmer avec assurance qu'il provient de la première époque hellénistique (Cat. 8-13, 15-18), représente la divinité le plus souvent en compagnie d'Isis, et avec anastolé et couronne d'Atef. Bien entendu, nous n'oublions pas les gemmes, également hellénistiques, qui la représentent avec anastolé, mais avec calathos [14]. Une attention toute particulière doit pourtant être accordée au fait que dans les représentations, la couronne Atef va presque toujours de pair avec la coiffure anastolé. Si W. Hornbostel, dernier défenseur, et le plus catégorique, de la datation précoce du type canonique, écrit ceci «Das früheste Erscheinen des Fransentypus fällt etwa in augusteische Zeit» (H. 209). Dès lors, confrontant avec ses lignes l'âge indiscutablement hellénistique de la plupart des représentations avec couronne Atef, nous devons inévitablement arriver à la conclusion qu'ici deux motifs se soutiennent pour appuyer l'ancienneté de l'image de Sarapis qui s'écarte de l'image canonique.

---

[12] V. Tran Tam Tinh, *A propos d'un vase isiaque inédit du Musée de Toronto* dans *RA* (1972), pp. 321-340.

[13] *St.* pp. 36-52, cf. p. 60 sq.

---

[14] Cf. *H.* p. 133 sq.

Abordons maintenant l'importance que les représentations de Sarapis avec couronne Atef présentent pour le fond et pour l'histoire des religions. A ce propos aussi, les monnaies donnent l'impulsion décisive. Les monnaies de bronze ptolémaïques, destinées à l'utilisation dans le pays, au début, par les populations grecques et hellénisées, immigrées, présentent un couple d'images, purement grecques au début, mais à la fois devenues caractéristiques pour les Lagides: sur la face, on voit une majestueuse tête de Zeus aux cheveux épais; sur l'envers, le saint animal et le signe du dieu, un aigle avec le foudre [15]. Sous le règne de Ptolémée II (ou vers la fin de celui de Ptolémée I^{r}?), donc exactement à l'époque où des sources écrites, contemporaines et authentiques, commencent à parler du culte grec de Sarapis et de son introduction à Alexandrie, ce type stéréotype des monnaies de bronze a cédé la place à un autre, également stéréotypé, qui n'a changé que dans de menus détails et qui s'est maintenu jusqu'à la fin du règne de la dynastie (cat. 1, Pl. XIX, 1). Là, la tête de Zeus, en apparence inchangée, est modifiée par des attributs parfois à peine perceptibles, dans la plupart des cas faciles à reconnaître. On y découvre la corne d'Amon à la tempe, ainsi que la petite couronne Atef, ou emblème d'Osiris, placée dans la partie supérieure de la couronne ou du ruban, au haut de la tête. Cette modification peu frappante témoigne d'une évolution très considérable du point de vue de l'histoire de la religion. Elle démontre, et ce n'est pas peu, la nécessité — dans laquelle se trouvait la dynastie régnante à partir du début du III^{e} siècle avant n.è. — de représenter, sur les médailles faites pour les besoins intérieurs, son protecteur non seulement comme Zeus, mais comme Zeus-Amon-Osiris, ou si l'on veut comme Zeus-Amon-Sarapis. Le pas suivant fut fait sous Ptolémée IV (Cat. 2, Pl. XIX, 2). Sur les monnaies d'argent, frappées à l'intention de l'étranger aussi, on représente ostensiblement, sur la face d'une série émise en grande quantité, un couple de divinités que l'on peut prendre sans erreur pour Sarapis et Isis, puisque le dieu est représenté sans corne d'Amon et avec l'emblème caractéristique d'Osiris, en compagnie d'Isis qui comptait toujours et partout, sans exception, dans le monde hellénistique, comme parèdre de Sarapis (et dans certains cas, conformément à la tradition de l'ancienne Égypte, d'Osiris) [16]. Cette monnaie était imitée dans plusieurs régions du monde grec. Il est bien connu que pendant le règne de Ptolémée III et surtout IV un grand tournant est survenu dans l'histoire de l'Égypte, dans sa situation en politique intérieure et extérieure. La perte presque totale des possessions extérieures, les révoltes intérieures, conduisirent à la modification radicale de la politique et de la situation de la dynastie des Ptolémées. Les ressources intérieures, les Égyptiens indigènes, jouèrent un rôle de premier plan; l'importance des institutions traditionnelles, statales et religieuses, s'accrut. Ptolémée III fit construire un nouveau temple à Rhakotis, dédié à Sarapis; Ptolémée IV de son côté, fit représenter sur des monnaies d'argent la divinité d'origine égyptienne mais revêtue d'un aspect grec. Par là, Sarapis était promu pour ainsi dire en rang de divinité d'État, et dans le fait qu'il y est représenté sans l'attribut d'Amon, on peut voir la conséquence des révoltes en Haute-Égypte: éliminant la principale divinité de la Haute-Égypte rebelle, la dynastie a présenté à la population grecque du pays, en guise de divinité principale, Sarapis, pendant grec d'Osiris-Apis de Memphis. Les médailles révèlent donc une tendance caractéristique et de grande importance pour l'histoire religieuse de l'Égypte hellénistique. Au début, la dynastie n'avait cure de l'opinion sur les divinités locales de la population macédonienne-grecque qui constituait son principal soutien. Elle regardait les vieilles divinités égyptiennes comme celles des indigènes et maintenait leur culte par raison d'État. Plus tard, se fit valoir la tendance d'intervenir, pour une certaine part, dans les rapports, vite intensifiés, de la population grecque et hellénisée avec les divinités locales. En l'image de Zeus-Amon-Sarapis, elle a trouvé une divinité syncrétique qui réunissait en un seul les personnages dominants des panthéons grec et égyptien. Encore plus tard, la politique religieuse officielle a continué de concrétiser l'interprétation grecque des divinités égyptiennes reconnues par elle, avant tout en ce qui concernait le principal dieu: elle prit catégoriquement position en faveur de Osiris-Apis, Sarapis de Memphis et transférés aussi à Alexandrie. Par là, elle adopta l'opinion, déjà formée, des Grecs vivant en Égypte, et se résigna à ce que la divinité égyptienne hellénisée, née à l'intention des Grecs, restât étrangère aux idées religieuses du peuple indigène du pays, surtout de la population de la Haute-Égypte. Pour nous, l'enseignement principal est que ce processus, que l'on peut bien suivre dans les sources documentaires [17], se reflète clairement dans l'art aussi: après les tentatives du début, qui d'ailleurs ont laissé des traces durables dans l'iconographie de Sarapis, montrant souvent un grand enchevêtrement avec celle d'Amon, une forme s'était créée où l'effigie grecque de Zeus, munie de l'emblème d'Osiris, s'est transformée en Sarapis, et c'est ce qui a désormais servi de base à l'iconographie de Sarapis.

---

[15] *S.* Pl. X. 1-23.

---

[16] Sur l'importance que joue cette monnaie dans l'iconographie de Sarapis voir *H.* et plus récemment *St.* 22 sq.

Dans la lumière de ces observations, il convient de modifier encore les idées concernant la genèse et le rôle de l'image canonique de Sarapis. Quelle que soit l'époque où l'on situe cette représentation, devenue normative dans la suite, elle est de toute façon de souche secondaire et chronologiquement elle est ultérieure aux représentations du début avec couronne Atef et anastolé. Non seulement l'ensemble des motifs est ultérieur, mais aussi l'idée exprimée. La conception est née plus tard de reproduire le dieu principal d'Alexandrie comme représentant du pays producteur de céréales d'une part, et de l'autre comme pendant chthonique, caractérisé par des formes et symboles purement grecs, de l'Osiris égyptien. Une conception plus tardive se manifeste également dans l'application de la coiffure «à mèches tombantes» qui souligne que Sarapis est une divinité maritime. Tout compte fait, nous sommes enclins à supposer que si l'image canonique de Sarapis ne peut pas être démontrée avec pleine assurance avant le règne d'Auguste, dans ce cas elle a dû être érigée assez tard dans le sanctuaire principal d'Alexandrie. Des occasions possibles on peut citer la guerre de César contre Alexandrie, qui a causé de grands dommages à la ville, ensuite, le règne d'Antoine et de Cléopâtre pendant lequel il est imaginable en principe qu'on ait transporté de Sinope à Alexandrie la statue déjà existante d'une divinité, si du moins cette histoire n'est pas une pure légende. Cependant, nous ne voulons pas pousser encore l'analyse des questions touchées ci-dessus qui, à défaut de documentation fouillée, nous conduirait à des spéculations: ce qui n'est plus du tout nécessaire dans les recherches sur Sarapis. Nous tenons à notre objectif, nous résumons le principal enseignement que nous fournissent les représentations de Sarapis avec couronne Atef en ceci: elles offrent un témoignage de la forme que prend graduellement cette divinité, ainsi que de sa reconnaissance officielle; elles démontrent qu'un processus, au fond spontané, mais qu'avec le temps la dynastie a reconnu et soutenu, a abouti à un Sarapis qui était l'interprétation grecque de la forme spéciale d'Osiris honorée à Memphis, et que sa représentation évoluait en conformité avec ce processus.

---

[17] Nous n'avons pas la place ici de repasser ce que nous savons sur ce point. Pour le moment, on ne pourrait guère dire beaucoup de neuf en dehors de ce qui se trouve dans les ouvrages cités de Fraser et de *St.* La discussion ne peut pas porter sur le témoignage univoque des documents contemporains, mais seulement sur l'interprétation des éléments légendaires dans les sources tardives.

Loin de pouvoir épuiser toutes les possibilités qu'offre l'analyse des représentations de Sarapis avec couronne Atef, nous nous permettons de toucher en bref une question qui se pose nécessairement. Est-ce que cette représentation de Sarapis doit être considérée simplement comme produit ad hoc d'un besoin iconographique qui, dans la suite, est devenue conventionnelle? Ou bien comme imitation d'une œuvre importante, mettons d'une statue cultuelle? S'appuyant sur les sources dont nous disposons et sur les recherches faites jusqu'ici, il n'est pas possible d'y donner une réponse catégorique. Cependant, et ayant en vue les débats sur le type canonique, nous attirons l'attention sur les possibilités suivantes. Rien n'exclut une conception pluraliste en ce qui concerne la statue cultuelle, de forme grecque. Nous savons que, même à Alexandrie, et déjà à l'époque hellénistique, il y avait plusieurs Sarapieia et sanctuaires de Sarapis-Isis [18]. Dans ces temples, différentes statues de Sarapis devaient se trouver. Or il est absolument inimaginable, surtout à l'époque hellénistique, que dans tous les Sarapieia d'Alexandrie et d'ailleurs on ait placé les répliques du même type de statue. En Égypte, nous avons connaissance de sanctuaires de Sarapis à plusieurs endroits, en dehors d'Alexandrie, surtout dans les régions habitées par les Grecs, et dans ceux-là aussi on peut supposer différentes statues de la divinité. Il est tout aussi évident que ces statues représentent une certaine évolution chronologique, de point de vue tant du style que de l'iconographie. Par conséquent, tout plaide en faveur de l'exclusion d'une iconographie uniformisée de Sarapis avant l'époque impériale romaine. Cela rend superflues les discussions qui visaient à prouver, par tous les moyens, que tel ou tel type de Sarapis jouissait dès les début de monopole. Rien ne nous empêche d'accepter qu'à l'époque hellénistique divers types de représentations de Sarapis et diverses statues cultiques existaient, en même temps et successivement, en Égypte et en dehors de l'Égypte. Parmi celles-ci, il faut toutefois accorder la priorité aux représentations avec couronne Atef d'une part, et avec anastolé de l'autre. Si l'image canonique et l'effigie avec calathos avaient déjà existé à l'époque hellénistique à des endroits et dans des périodes qui nous sont pour le moment impossibles à connaître, elles ne seraient de toute façon pas devenues, avant l'époque impériale, des représentations normatives de cette divinité. En d'autres termes, tout ce qui est valable pour l'iconographie de toutes les autres divinités grecques, l'est aussi pour celle de Sarapis en sa qualité de divinité d'origine égyptienne mais dont les formes étaient élaborées par et pour les Grecs. Cela veut dire que le mode de sa présentation, l'application des attributs, étaient faits avec une liberté et une variété aussi totales que possible jusqu'au moment où, en général pendant l'Empire Romain, quelqu'évolution religieuse, ou un motif institutionnel ou encore une tendance à l'uniformisation n'aient provoqué la prédominance générale d'un certain type. Tous les débats qui se sont jusqu'ici déroulés sur «l'archétype» de l'iconographie de Sarapis concernaient, dans un certain sens, un faux problème. Ils ont plutôt obnubilé qu'éclairci la substance du problème qui est de saisir et d'interpréter dans leur mouvement les processus d'histoire des religions et de l'art.

---

[18] Cf. A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto Greco-Romano*, Ser. C. Vol. I (Palerme, 1966), p. 240 sq., *passim*, et P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972), Vol. III, *index*.

SARAPIS AVEC COURONNE ATEF

CATALOGUE PROVISOIRE

I. Monnaies hellénistiques

1 Grands bronzes des Ptolémées, sur la face desquels tout le champ est rempli par une tête de Zeus regardant à droite, portant une couronne de laurier ou un diadème; dans ses cheveux abondants pointe une corne de bélier, parfois à peine perceptible, ailleurs plus visible; en haut, une toute petite couronne Atef.

a) Ptolémée II, *S.** III, Pl. XVII, 1 sq., IV, 91 sq.; G. Macdonald, *Cat. Gr. Coins, Hunterian Coll,* III (Glasgow, 1905), p. 364 sq., No 15-17, 28, 48-51, 59-60, 62, 64-66; Pl. LXXXI, 10. LXXXII, 2-3.

b) Ptolémée III, *S.* III, Pl. XXXVI, 13 sq.; IV, p. 212; G. MacDonald, *op. cit.*, p. 373 sq. No 1-3, 10-14, 18-21. Pl. LXXXII, 6; LXXXII, 9. Budapest, Collection des médailles du Musée National de Hongrie 41.345 = Pl. XIX, 1.

c) Ptolémée III-Cléopâtre VII. Le même type se répète pendant toute l'existence de l'État des Ptolémées sur les monnaies de bronze de presque tous les souverains; voir les œuvres citées ci-dessus.

2 Tétradrachme de Ptolémée IV. R) Buste de Sarapis qui regarde vers la droite, en chiton et himation, avec couronne de laurier et petite couronne Atef, derrière lui un buste d'Isis avec emblème d'Isis. V) Aigle sur foudre et corne d'abondance. De l'abondante littérature voir tout récemment: P. R. Franke-M. Hirmer, *Die griechische Münze* (Munich, 1964), fig. 220 = Pl. XIX, 2; *H.* 141 sq., 177, 327; fig. 68.

**Abréviations* (voir aussi la *Liste des principales abréviations*):

H. = W. Hornbostel, *Sarapis* (= EPRO 32; Leiden, 1973).
K.-S. = G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments* (= EPRO 36; Leiden, 1973).
M. = M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (= EPRO 21; Leiden, 1972).
S. = J. N. Svoronos, *Die Münzen der Ptolemäer,* I-IV (Athènes, 1904-1908).
S.-G. = G. Sfameni - Gasparro, *I culti orientali in Sicilia* (= EPRO 31; Leiden, 1973).
ST. = J. E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies* (= EPRO 25; Leiden, 1972).
T. = V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964).

3 Monnaies de bronze d'Antiochos IV, frappée sur modèle égyptien. R) Tête de Zeus-Sarapis, regardant vers la droite, avec couronne de laurier et petite couronne Atef. V) Aigle sur foudre et inscription. A. D. Nock dans *JHS*, 48 (1928), 43, Pl. VIII.7; Ch. Seltman, *Greek Coins* (Londres, 1965), 231, 244, Pl. LIII, 8.

4 Monnaies de bronze de Syracuse, vers 200 avant n.è. R) Tête de Sarapis, regardant vers la droite, avec diadème et couronne Atef. V) Isis debout et inscription. *M.* 321, No 5; *S.-G.* 170, No 8, fig. 4.

5 Monnaies de bronze de Catane, vers 200 avant n.è. R) Tête de Sarapis, regardant vers la droite, avec couronne de laurier et couronne Atef, et bustes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, avec couronnes Atef et Isis. V) Isis, respectivement Apollon, épis et inscriptions. A. Holm - G. Libertini, *Catania antica* (Catane, 1925), 94 sq. No 38, 46, 47. Pl. XIII, 8, 13, 14; *M.* 316.

6 Monnaies de bronze de Menaeum, vers 200 avant n.è. R) Tête de Sarapis, regardant vers la droite, avec couronne de laurier et couronne Atef. V) Victoria sur bige et inscription. *M.* 319; *S.-G.* 204, No 123.

7 Monnaies de bronze de Perinthos de la fin du III^e^ siècle avant n.è. R) Bustes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, Sarapis avec couronne de laurier et couronne Atef. V) Anubis ou taureau Apis. E. Schönert, *Die Münzprägung von Perinthos* (Berlin, 1965), No 31-58; *H.* 143.

II. Intailles et camées

8 Gravée d'une bague d'or: bustes de Sarapis et d'Isis regardant vers la droite (en impression), les deux avec couronne de laurier, Sarapis avec couronne Atef, Isis avec l'emblème habituel. Londres, BM, No d'inv. 65.7-12.55. Travail alexandrin, III^{e} siècle avant n.è. F. H. Marshall, *BMC Finger Rings*, No 95, p. 19, Pl. IV; J. Boardman, *Greek Gems and Finger Rings* (Londres, 1970), p. 372, fig. 1011; *H.* p. 135, fig. 61. = Pl. XX.

9 Intaille en améthyste: bustes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, comme ci-haut. La date et lieu de l'exécution sont probablement identiques à ceux du précédent. Londres, BM. No d'inv. 72. 6.-4. 1273. G. M. A. Richter, *Engraved Gems of the Greeks and the Etruscans* (Londres, 1968), No 640; A. M. McCann, *The Portraits of Septimius Severus*, dans *MAAR*, 30 (1968), 53, Pl. 91, 1.

10 Intaille en grenat dans une bague d'or: bustes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, comme ci-dessus. Chicago, Oriental Institute, No d'inv. A 29790, d'Égypte, III^e siècle avant n.è. G. M. A. Richter, *Engraved Gems* (1968), No 639; G. Grimm dans *JdI*, 85 (1970), 166 sq.; *H.* p. 83, 136, fig. 62.

11 Camée du Magdalensberg: Bustes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, comme ci-dessus. Hellénistique. Klagenfurt, Landesmuseum, No d'inv. 1436. *K.S.* No 870; *H.* p. 140, fig. 67.

12 Intaille en grenat: Têtes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, couronne, couronne Atef et emblème d'Isis. Münich, Staatliche Münzsammlung, No d'inv. A. 1529. III-II^e siècle avant n.è. E. Brandt, *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen* I, 1 (Münich, 1968), p. 73, No 376, Pl. 43; *H.* p. 336, fig. 64.

13 Intaille en cornaline, de Kertch: têtes de Sarapis et d'Isis, comme ci-dessus. Léningrad, Ermitage, No d'inv. G 377. III-II^e siècle avant n.è. M. M. Kobylina - O. J. Névérov, *Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire* (Leiden, 1976), p. 57, No 8, pl. 48. = Pl. XXI, 1.

14 Camée en onyx: Bustes de Sarapis et d'Isis, regardant vers la droite, avec couronne Atef et emblème d'Isis. Vienne, Kunsthistorisches Museum, No d'inv. IX A 8. F. Eichler - E. Kris, *Die Kameen im Kunsthistorischen Museum* (Vienne, 1927), No 32, Pl. 12; *H.* p. 136 sq., 402, fig. 66. = Pl. XXI, 2.

15 Intaille, avec tête de Sarapis à couronne Atef. Centuripe, collection particulière. *S.-G.* p. 222, No 190.

16-18 Estampilles hellénistiques d'Égypte, avec têtes de Sarapis à couronne Atef. J. G. Milne, *Ptolemaic Seal-Impressions*, dans *JHS* 36 (1916), p. 87, No 38-40, Pl. IV; V. Tran Tam Tinh dans *RA* 1972, p. 333, note 1.

19 Intaille, tête de Sarapis regardant vers la droite, avec couronne Atef. G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie* (Paris, 1884), p. 307, No 141.

III. Céramiques hellénistiques à relief provenant d'Égypte

20 Fragment de vase à relief d'Égypte avec bustes d'Isis et Sarapis, ce dernier avec couronne Atef. Alexandrie, Collection Benaki. N. G. Reynolds, *New archaeological evidence on the iconography of Sarapis* (Diss. South Hadley, Mass. 1948), No 180; *K.-S.* p. 31, No 180.

21 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes d'Isis, d'Harpocrate et de Sarapis avec couronne Atef. Athènes, Musée Benaki, No d'inv. 1277a. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 329, No 16.

22 Tête de Sarapis avec couronne Atef, fragment de vase à relief. Athènes, Musée Benaki, No d'inv. 1524. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 329, No 13.

23 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans son ornement bustes d'Isis, d'Harpocrate et de Sarapis avec couronne Atef. Athènes, Musée Benaki, No d'inv. 1524. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 329, No 9.

24 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes d'Isis, d'Harpocrate, de Bes et de Sarapis avec couronne Atef. Athènes, Musée Benaki, No d'inv.: 1525. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 329, No 10.

25 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes de Bes, d'Harpocrate et de Sarapis avec couronne Atef. Athènes, Musée Benaki, No d'inv. 1527. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 329, No 11.

26 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes de Bes et de Sarapis avec couronne Atef, dans des champs encadrés par des colonnettes. Athènes, Musée Benaki, No d'inv. 12773. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 329 sq., No 17, fig. 11.

27 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes de Bes et de Sarapis avec couronne Atef, dans des champs encadrées avec colonnettes. Athènes, Musée Benaki, No d'inv.: 12774. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 331, No 18, fig. 11.

28 Vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes de Bes, d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef. Berlin Ouest, Ägyptisches Museum, No d'inv. 222829. W. Kaiser, *Ägyptisches Museum* (Berlin, 1967), S. 106, No 1015; V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 127, No 1, fig. 6-8. = Pl. XXII, 1.

29 Vase à relief d'Égypte, dans l'ornement, figures de Bes, bustes d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef. Berlin Ouest, Ägyptisches Museum, No d'inv. 22830.

30 Fragment de vase à relief, d'Égypte, avec tête de Sarapis à couronne Atef. Faenza, Mus. Ceram. No d'inv. AB 333. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 328, No 2.

31 Fragment de vase à relief d'Égypte, Bes et buste de Sarapis avec couronne Atef. Faenza, Mus. Ceram., No d'inv. AB 344. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 328, No 3, fig. 9.

32 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement bustes d'Harpocrate, d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef. Provient de Memphis. Le Caire, Musée Egyptien. C. C. Edgar, *Catal Gen. Greek Vases.*, No 32379, Pl. XXI; V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 331, No 22.

33 Fragment de vase à relief d'Égypte, dans l'ornement Bes, bustes d'Harpocrate, d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef. Karlsruhe, Landesmuseum. W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* (Berlin, 1914), p. 108, fig. 71; V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 332, No 25.

34 Fragment de vase à relief d'Égypte, buste de Sarapis avec couronne Atef. Ancienne collection Sieglin. B. Pagenstecher, *Expedition E. v. Sieglin II.3* (Leipzig, 1913), p. 71 sq., fig. 83/1-3; V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 335, No 23, fig. 15-16.

35 Fragment de vase à relief d'Égypte, bustes d'Isis, d'Harpocrate et de Sarapis avec couronne Atef. Toronto, Royal Ontario Museum, No d'inv. 965 × 9.1. V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 321 sq., fig. 1-5.

IV. Céramiques à relief hellénistiques de Sicile

36 Médaillon dans l'intérieur d'une tasse: bustes d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef. De Syracuse. Syracuse, Museo Archaeologico, No d'inv. 35094. *S.-G.* p. 177 sq., No 37, fig. 14.

37 Bustes d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef, sur un médaillon à relief, décorant une tasse. Syracuse, Mus. Arch. No d'inv. 7240. *S.-G.* p. 178, No 38.

38 Comme ci-haut, d'une tombe de Syracuse. Syracuse, Mus. Arch. No d'inv. 25235. *S.-G.* p. 178, No 39.

39 Médaillon à relief, d'une tasse, probablement de Syracuse. Bustes d'Isis et de Sarapis, ce dernier radiée et avec couronne Atef. Syracuse, Mus. Arch. No d'inv. 4464. *S.-G.* p. 178, No 40.

40 Bustes d'Isis et de Sarapis avec couronne Atef sur un médaillon à relief provenant d'une tasse. Syracuse, Mus. Arch. sans No d'inv. *S.-G.* p. 178 sq., No 41.

41 Comme ci-dessus. *S.-G.* p. 179, No 42.

42 Relief décorant une tasse, avec bustes d'Isis et de Sarapis. D'Acrae. Syracuse, Mus. Arch. No d'inv. 36517. *S.-G.* p. 193, No 87.

43 Comme ci-dessus. Acrae, Collezione Judica. *S.-G.* p. 193, No 88.

44 Décor en relief d'un intérieur de tasse: bustes d'Isis et de Sarapis. Sarapis radiée et avec couronne Atef. Licodia Eubea. Syracuse, Mus. Arch. No d'inv. 24299. *S.-G.* p. 200 sq., No 117.

45 Comme ci-haut. Provient de Morgantina (Serra Orlando). Syracuse, Mus. Arch. No d'inv. 18695. *S.*-G. p. 201, No 118.

46 Médaillon en relief, ornant une tasse: bustes d'Isis et de Sarapis. Sarapis avec couronne Atef. Catane, Castello Ursino, Coll. Biscari, No d'inv. M.B. 5335. *S.-G.* p. 217, No 172.

47 Médaillon en relief, d'une tasse. Bustes de Sarapis avec couronne Atef et d'Isis. Mis au jour à Centuripe. Adrano, Museo Archeologico. *S.-G.* p. 222, No 189, fig. 43. = Pl. XXII, 2.

Aux Nos 33-45 voir encore *K.-S.* p. 205 sq., No 586 b.

V. Peintures murales à Pompéi

48 Pompéi VI, 2, 14 (maison des Amazones), peinture murale détruite, ayant couvert le mur est du petit jardin intérieur: dans une aedicula dressée dans le jardin on voit Isis et Sarapis avec emblème d'Isis resp. couronne Atef. G. K. Boyce, *Corpus of the Lararia of Pompeii* (= *MAAR*, 14; Rome, 1937), No 141; P. Grimal, *Les jardins romains* (Paris, 1943), p. 485 sq., Pl. III, 2; *T.* p. 127, No 13, Pl. XIX, 1; V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 335, Note 1; *K.-S.* No 512.

49 Pompéi, temple d'Isis, mur occidental du «Sacrarium». En compagnie d'Isis, Sarapis, avec une couronne Atef stylisée, est assis. Naples, MN No d'inv. 8927. *T.* p. 68, No 51, pl. VIII, 1; *K.-S.* No 514. = Pl. XXIII.

50 Pompéi, temple d'Isis, du mur nord-ouest du «Sacrarium». La figure d'Isis, debout dans une barque, est encadrée par deux bustes de Sarapis où l'on voit des couronnes Atef stylisées. Naples, MN. No d'inv. 8929. *T.* p. 65, 143 sq., No 47, Pl. X, 1; *M.* p. 280, pl. 44.

VI. Genres divers

51 Plaque de bronze à relief, d'une villa rustica des environs de Pompéi. Isis debout, Harpocrate et Sarapis. Ce dernier avec couronne Atef. Pompéi, Antiquarium, No d'inv. 1090/4. *T.* p. 172, No 136, pl. IX, e; V. Tran Tam Tinh dans *RA* (1972), p. 335; *M.* p. 273, 398, pl. 48; *K.-S.* No 510. = Pl. XXIV.

52 Ivoire d'Égypte. Sur deux cornes d'abondance, croisées, bustes de Sarapis et d'Isis. Sur la tête de Sarapis couronne Atef (endommagée). Paris, Musée du Louvre, No d'inv. MND 2083. J. Charbonneaux, *Sarapis et Isis et la double corne d'abondance,* dans *Hommages Deonna* (Paris, 1957), 131 sq., pl. XXV k; *K.-S.* No 248; *H.* p. 344 sq., 347 sq., fig. 361.

53 Bague de fer d'Égypte avec les bustes plastiques de Sarapis et d'Isis. Londres, University College, Petrie Collection. W. M. Flinders Petrie, *Objects of Daily Use* (Londres, 1927), p. 15, pl. XI, 17.

54 Bague de bronze d'Égypte avec buste plastique de Sarapis à couronne Atef. Londres, BM, H. B. Walters, *BMC Bronzes,* No 2262; F. H. Marshall, *BMC Finger Rings,* No 1299, pl. XXXI.

55 Bague de bronze avec buste de Sarapis-Amon plastique, avec couronne Atef. Londres BM. H. B. Walters, *BMC Bronzes,* No 2263; F. H. Marshall, *BMC Finger Rings,* No 1301, pl. XXXI.

56 Statuette en bronze, inédite: Sarapis trônant, le bras droit levé; avec couronne Atef. Munich, Antikensammlungen, No d'inv. 718. = Pl. XXV.

57 Statuette en bronze de Sarapis en trône; sur la tête, couronne Atef, dans la main droite une patère, à la main gauche il tenait un sceptre. Jadis dans le commerce d'art à Rome. Reinach, *Rép. Stat.* IV, p. 8/1.

58 Statuette de bronze de Karanis. Sarapis-Amon debout, avec couronne Atef. Michigan, Kelsey Museum of Archaeology, No d'inv. 10881. D. G. Mitten - S. F. Doerig, *Master Bronzes from the Classical World* (Los Angeles, 1968), p. 280, No 273; *K.-S.* No 69. = Pl. XXVI, 1

59 Statuette de bronze d'une collection particulière alexandrine: Sarapis debout, le bras droit levé, sur la tête couronne Atef. Paris, Musée du Louvre, No d'inv. MND 1968 (Br. 4283). *K.-S.* No 998.

VII. Représentations de Sarapis où le calathos est orné d'une couronne Atef

60 Petite tête de Sarapis en ivoire, provenant d'Égypte, avec couronne Atef en avant sur le calathos. Hellénistique. Collection Perlie Dyar Chase. *Ancient Art in American Private Collections* (Cambridge, Mass. 1954), p. 39, No 332. pl. XCIV; *K.-S.* No 1075; H. p. 73, 84, 170, fig. 101.

61 Masque de Sarapis en porphyre, à relief, sur un bassin. Couronne Atef stylisée sur la partie antérieure du petit calathos. Provient des thermes de Caracalle à Rome. Vincenza, Museo Civico, No d'inv. T. 82. R. Delbrueck, *Antike Porphyrwerke* (Berlin-Leipzig, 1932), 191; *K.-S.* No 656.

62 Tête de Sarapis-Amon en terre cuite, d'Alexandrie. Sur le calathos, couronne Atef à relief. Alexandrie, Musée Gréco-Romain, No d'inv. 9816. *K.-S.* No 26.

VIII. Terres-cuites représentant Sarapis avec couronne Atef

Vu que les statuettes en terre cuite énumérées ci-après sont les dérivés ou les variantes du même archétype, au préalable, nous présentons une description concise de ce type. La divinité barbue, aux cheveux abondants, est assise sur un trône à haut dossier. Son tronc est découvert, un manteau le couvre en bas de la taille. A la main gauche il tient une corne d'abondance (parfois d'autres attributs complémentaires), la main droite est posée sur la tête du petit Harpocrate, debout à côté du trône. La couronne Atef, plus grande que celles énumérées plus haut, le symbole de l'abondance, ainsi que Harpocrate, attestent tous qu'ici il ne peut s'agir que d'imitations d'une statue précoce de Sarapis, différant nettement de la représentation canonique ultérieure, et qui devait se trouver dans un sanctuaire de Sarapis soit à Alexandrie, soit dans une autre ville égyptienne.

63 Alexandrie, Mus. Gr.-Rom. No d'inv. 22007. *K.-S.* No 179.

64 Berlin, Staatliche Museen, Ägyptische Sammlung, No d'inv. 11885. W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* (Berlin, 1914), No 152.

65 Collection Fouquet. *K.-S.* No 260; H. p. 343, fig. 359. = Pl. XXVI, 2.

66 Francfort, Liebighaus (la partie inférieure de la statuette est un ajout provenant d'un exemplaire du type canonique de Sarapis). C. M. Kaufmann, *Graeco-ägyptische Koroplastik* (Leipzig, 1915), p. 41, No 66, pl. XIII.

67 Francfort, Liebighaus. *K.-S.* No 76.

68 Leipzig, Ägyptologisches Institut der Universität. No d'inv. 1944.

69 Léningrad, Ermitage. Non publié. = Pl. XXVII.

70 Londres, BM. Dep. Eg. Ant., No d'inv. 27562.

71 Paris, Musée du Louvre, No d'inv. E. 2062. W. Weber, *op. cit.*, p. 107, fig. 68.

72 Rome, Musei Vaticani, Museo Egizio. No d'inv. 10810. G. Facenna dans *Rendpont* 29 (1956-57), p. 189, No 11, pl. II.

73 Rostock, Arch. Sammlung der Universität, No d'inv. 541. *K.-S.* No 326.

74 Tübingen, Archäologisches Institut der Universität, No d'inv. 4885/25.

DUE ISCRIZIONI MITRIACHE INEDITE

UMBERTO CIOTTI
(Roma)

TAVOLE XXVIII-XXX

I

A San Gemini (Umbria), nella casa dei signori Schiboni, si conserva una iscrizione latina inedita (Tav. XXVIII), che è interessante soprattutto perchè fornisce nuovi elementi alla conoscenza del culto di Mithra. Mi è particolarmente gradito darne notizia nel volume che si pubblica in onore di M. J. Vermaseren, e di avere così modo di partecipare all'omaggio all'illustre studioso, a cui rivolgo i più sinceri auguri in occasione del suo sessantesimo compleanno [1].

L'iscrizione mitriaca, secondo notizie fornitemi anni fa dal prof. Luigi Schiboni [2], sarebbe stata trovata nell'area del giardino della casa, spezzata in vari frammenti mescolati a terriccio e ad altro materiale di riempimento a fianco delle fondazioni di un muro: al momento del trovamento non sarebbe stato notato alcun indizio utile per stabilire come e quando fosse stato eseguito il riporto di terra.

Su questo argomento ritornerò in seguito, quando prenderò in esame le possibili provenienze della epigrafe. Eccone il testo:

---

[1] Ringrazio vivamente i Colleghi olandesi che hanno curato la pubblicazione del volume in omaggio a M. J.V., per avermi data la possibilità di partecipare alla pubblicazione, consentendomi di inviare un contributo all'ultimo momento: un particolare grazie alla Sig.na M. B. de Boer e all'Editore Brill.

[2] Conobbi il professor Schiboni quando Egli era già molto avanti con gli anni e sono spiacente che, prima della Sua scomparsa, non sia stato possibile compiere insieme quella indagine ricognitiva delle fasi costruttive della casa, che Egli mi aveva proposto e che certo avrebbe dato qualche utile risultato anche ai fini di questo studio. Il professor Schiboni apparteneva a quella generazione, ormai finita, di medici umanisti, molto attivi ed esperti nella loro professione, di cui ricordavamo volentieri gli episodi maggiormente vissuti, e, pure, interessati agli studi storici e artistici.

Leonteum, cum signo et cetero cultu exornatum,
ex permissu sanctissimi ordinis, ex pec(unia) sua,
a solo fecerunt leones, consummati ab Egnatio Re-
para[t]o sacerdote legit(imo) et collatore, T(itus) Lepidiuṣ Ḥo-
5 *norinus, Alexander et Amicus circ(itores) Aug(usti)*
n(ostri), L(ucii duo) Vicri(i) Severus
et Speratus, T(itus Satrontus (sic) *Sabinianus, P(ublius) Vatinius*
Iustus, L(ucius) Iulius
Felix, L(ucius) Longinius Stachys faber de (sestertiis quinque)
m(ilibus) n(ummum). L(oco) d(ato) d(ecurionum) d(ecreto).

Lin. 4/5 potrebbe anche essere: *T. Lepidius Honorinus Alexander; circ(itor)* al posto di *circ(itores)*; lin. 6: è scritto SATRONTVS; la I è diventata erroneamente T, ma si deve leggere *Satronius.*

Il testo epigrafico è inciso su una lastra di marmo bianco venato, alta cm. 33, lunga cm. 104,5, spessa cm. 2,6, che presenta spigoli vivi alle due estremità laterali, mentre è leggermente smussata in alto e in basso. E' stata ricomposta accostando quindici frammenti su un moderno supporto cementizio, ma è completa, mancando solo due schegge insignificanti nell'angolo superiore destro e in basso, sempre nello stesso lato: esistono due limitate lacune nella quarta linea, ma esse non ostacolano la lettura del testo. L'altezza delle lettere varia da mm. 28 (nella sesta e settima linea) a mm. 36 (nella quarta linea). Sono ancora visibili le parallele tracciate per guidare la mano del lapicida nella prima e nella terza linea, e — più nette — nelle ultime due linee, dove, a sin., le tracce vengono avanti rispetto all'inizio delle parole. In cinque casi vediamo non segnalata la separazione delle singole parole: tra A e SOLO, tra EGNATIO e REPARATO, tra L e VICRI, tra IVSTVS e L, tra quest'ultima e IVLIVS; non sappiamo, a causa della lacuna, se vi fosse un punto tra LEPIDIVS e HONORINVS e tra SEVERVS e ET. I segni separativi consistono in punti triangolari e lineette oblique. Nella quinta linea si nota una legatura tra la R e la V di *Severus.*

Il *leonteum,* che i *leones* elencati nella epigrafe fecero a loro spese è parola che compare per la prima volta in questa iscrizione. Con essa penso fosse indicato il luogo ove si riunivano i *leones,* ovvero si svolgevano i *leontica*[3] e tutte le cerimonie proprie degli iniziati ai misteri mitriaci che avevano raggiunto il grado di *leo.* Questa mi sembra la identificazione più probabile[4], dato che il *leonteum* fu fatto „*a solo*" e considerato il costo dell'opera, ma non escludo che altri trovamenti possano far modificare la mia ipotesi. Mi auguro comunque che nuove fortunate scoperte e studi successivi forniscano ulteriori indicazioni in proposito e, ove rimanesse confermata la mia identificazione, consentano di precisare le caratteristiche e la tipologia di un *leonteum* e di riconoscerlo in qualche ambiente di un santuario mitriaco. Va rilevato che il lessico della lingua latina viene ad arricchirsi di una nuova parola, anche se dalla iscrizione sangeminese dovessimo, in seguito, trarre una conoscenza diversa da quella, che i *leones* avevano un luogo — quale che fosse — a loro riservato.

---

[3] M. J. Vermaseren, *CIMRM,* I, nn. 400, 404, 405; *ILS,* 4267 a, d, e; *PWRE,* XXIV, *col.* 2041, *s.v.* leontika; L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (*EPRO* 11; Leiden, 1968), pp. 304, 9 a 10; 309, 9 a 14.

Le formule che seguono: *cum signo et cetero cultu exornatum, ex permissu sanctissimi ordinis, ex pecunia sua, a solo fecerunt* sono frequenti[5] e ricorrono anche in altre iscrizioni mitriache, per le quali rinvio agli indici del *Corpus* del Vermaseren[6]. Il *signum* non può essere stato che quello del dio, non essendovi altra specificazione.

Devo invece soffermarmi sulle parole: *consummati ab Egnatio Repara[t]o sacerdote legit(imo) et collatore.* Anzitutto su *consummati* da *consummare,* il cui significato è stato attentamente indagato da W. Vollgraff[7], a proposito del verbo *consumere,* che compare in un esametro del mitreo sotto la chiesa di S. Prisca sull'Aventino[8]. Quali che fossero i significati originari di *consummare* e di *consumere,* e comunque sia avvenuta la fusione dei due verbi tra il I° sec. d.C. e il basso impero (questioni per cui rinvio al citato studio fondamentale del Vollgraff, come per il problema di possibili allusioni ad una specie di battesimo rigeneratore[9], al quale sarebbe stato condizionato il passaggio dal grado di *miles* a quello di *leo*), mi pare indubbio che qui *consummati* equivalga a consacrati, cioè elevati al grado di *leones* da chi era qualificato a procedere a tale «promozione»[10], secondo i rituali della religione mitriaca, affinchè il nuovo grado acquisito fosse valido. I *leones* elencati nella nostra iscrizione furono *consummati* non dal *pater* della comunità, a cui si ritiene spettasse elevare uno già iniziato ai misteri mitriaci da *miles* a *leo*[11], ma da un *sacerdos*, il quale — però — è *legit(imus) et collator*[12]. Mentre il grado (e quindi l'autorità) di *sacerdos* doveva essere distinto da quello di *pater* — come si potrebbe dedurre da alcune iscrizioni[13]—, in questo caso la particolare qualificazione del *sacerdos* mi pare possa significare che — almeno per un certo periodo — Egnazio Reparato era equiparato al *pater*. Sinora non possedevamo testi in cui fosse ricordato il *sacerdos legitimus* (e neanche il *pater legitimus*), ma è epigraficamente testimoniato il *pater «nomimus»*, aggettivo *«quo significatur legitimus»*[14]. Secondo il Vermaseren *legitimus* potrebbe anche stare ad indicare che i *quindecimviri sacris faciundis* avevano dato il loro consenso a che Egnazio Reparato fungesse da *pater*[15] della locale comunità mitriaca. Il gentilizio del *sacerdos* è noto per il territorio di *Carsulae*, il centro antico più vicino a San Gemini[16]; quanto al cognome, si potrebbe pensare che fosse stato preso da Egnazio dopo la di lui iniziazione alla religione di Mithra, se è vero che *Reparatus*, come *Redemptus*, *Renatus* e *Renovatus* è spesso allusivo ad una rinascita spirituale ed è — per questo — frequente nelle iscrizioni cristiane [17].

---

[4] Il termine, inizialmente corrispondente al luogo riservato agli iniziati aventi il grado di *leo,* potrebbe in seguito essere stato usato per indicare una parte del santuario mitriaco: si pensi, per esempio, al *diaconicon.*

[5] R. Cagnat, *Cours Epigr. lat.,* IV ed., (Paris, 1914), pp. 267, 428, etc.; qui il «*sanctissimus ordo*» è quello dei decurioni o dei sacerdoti?

[6] *CIMRM,* indici voll. I° e II°.

[7] W. Vollgraff, *Le rôle des Lions dans la Communauté mithriaque,* in *Hommages L. Herrmann* (Bruxelles, 1960), p. 777; Vermaseren-van Essen, *op. cit.,* alla nota successiva, p. 232.

[8] M. J. Vermaseren and C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (Leiden, 1965), pp. 224, 227, 232.

[9] F. Cumont in *Med. Kon. Ned. Akad. Wet., Lett.,* 1955, p. 207.

---

[10] W. Vollgraff, *art. cit.*, pp. 781, 784.

[11] Noto, in proposito, che sarebbe interessante una esatta definizione del *pater leonum*, ricordato nella iscriz. *CIL*, XI, 5737 (= *ILS*, 4215; *CIMRM*, 688; *cfr.* L. Cracco Ruggini in *Vestigia*, 17 (1973), p. 298 n. 101), e così pure una precisazione delle differenze — se ve n'erano — tra *pater*, e *pater* con vari attributi o specificazioni.

[12] Per le attribuzioni del *collator*, v. *ThLL*, III, *col.* 1580, a proposito di *collator ordinis*.

[13] *CIL*, XIV, 63, 70, 403 (= *CIMRM*, 249, 282, 235); VI, 738, 2271, 3727, 31045 (= *CIMRM*, 626, 511, 622).

[14] *CIL*, V, 764 (= *CIMRM*, 739; *ILS*, 4251); *CIMRM*, 76, 79, 85; Forcellini, *Lex.*, IV, p. 286; *ThLL*, VII, *col.* 1110. Pure documentato è il corrispondente in greco: πατὴρ νόμιμος.

[15] Come nel caso di cui alla iscrizione da Baia *CIL*, X, 3699 (v. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (*EPRO* 27; Leiden 1972), pp. 101-104 n. C5). Sono vivamente grato al professor Vermaseren per i suggerimenti gentilmente comunicatimi con lettera nell'aprile scorso.

[16] *CIL*, XI, 4580, 4595, 4611; *La Chiesa e l'Abbazia di S. Nicolò a Sangemini* (Sangemini, 1967), p. 54. Degli altri gentilizi che compaiono nella iscrizione, a *Carsulae* è anche noto *Iulius*: *CIL*, XI, 4575 (?); 4584. Su *Carsulae* v. *San Gemini e Carsulae* (testi di vari autori) (Milano-Roma, 1976).

I *leones* sono *Titus Lepidius Honorinus, Alexander et Amicus* che svolgevano mansioni di *circitores* imperiali [18], *Lucius Vicrius Severus, Lucius Vicrius Speratus, Titus Satronius Sabinianus, Publius Vatinius Iustus, Lucius Iulius Felix, Lucius Longinius Stachys*, che è qualificato *faber* [19]. Tale elenco deriva dalla mia lettura dell'iscrizione, e — in proposito — devo dare qualche spiegazione. Alla lin. 5ª, piuttosto che considerare *Alexander* come secondo cognome di *T. Lepidius Honorinus* (e in tal caso potrebbe sorgere il dubbio se non si dovesse integrare *circ*(*itor*) riferito soltanto ad *Amicus*), ho preferito attribuire il cognome ad un altro *leo*, data la particolare costruzione con *et* che ritroviamo — e con motivo — tra *Severus* e *Speratus*, ma non tra gli altri personaggi dell'elenco. Per L. LVICRI.SEVERVS ET.SPERATUS mi è sembrato che l'unica lettura soddisfacente fosse quella cui si perviene, supponendo che i due *leones* avessero lo stesso prenome e il medesimo gentilizio e che il lapicida abbia omesso il punto dopo la seconda L. Inoltre è noto il gentilizio *Vicrius* [20], mentre non ho trovato ricordato alcun *Luicrius*. Il lapicida ha commesso un'altra inesattezza nella 6⁰ linea, là dove ha tracciato una sbarra orizzontale — sia pure piccola — sopra la I di *Satronius* sì da far leggere SATRONTVS, gentilizio di cui non si hanno esempi [21].

---

[17] I. Kajanto, *The latin cognomina* (Helsinki-Helsingfors, 1965), pp. 135, 355.

[18] Appartenendo alla *familia Aug*(usti), deve trattarsi di *circitores aquarum* (v. de Ruggiero, *Diz. ep.*, s.v.; H. Dessau in *AnnInst*, 1882, p. 134; *Forma Italiae, Tibur*, I, 1970, p. 23.

[19] Per i *cognomina* e per la loro frequenza tra servi e liberti, v. Kajanto, *op. cit.* A proposito dei gentilizi (come *Lepidius* e *Longinius*) derivati, secondo l'usanza gallica, da un cognome, v.: M. Le Glay in *L'Onomastique latine* (Paris, 1977), p. 273, e H. Dessau in *Hermes*, 1910, p. 12.

[20] W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* (Berlin, 1904), pp. 102, 204, 244; *CIL*, XI, 360, 1147 (IV, 95, 100), 6310 (I, 12), 1147 (II, 21), 6310 (I, 19). Per *L*(*ucii duo*) *Vicri*, cfr. *CIL*, VI, 282 (= *ILS*, 5615); VI, 13823 (= *ILS*, 8352); VI, 719.30819 (= *ILS*, 4238); *ILS*, 4207. Ringrazio vivamente l'amico prof. Barbieri per letto questo articolo, confortandomi con la sua esperienza a proposito della giusta lettura di L.LVICRI.

[21] W. Schulze, *op. cit.*, p. 225.

Per quanto concerne i prenomi dei fedeli di Mithra, è da notare che è omesso quello del *sacerdos*, mentre sono indicati quelli di sette *leones*: tra loro abbiamo due *Titi*, un *Publius* e ben quattro *Lucii*.

Da dove viene la iscrizione, recuperata in frammenti in un giardino di San Gemini? La risposta è interessante per la conoscenza della diffusione del culto di Mithra in Italia — e particolarmente in Umbria —, non meno che della storia e della topografia della parte meridionale della sesta regione augustea. Infatti, conoscendo il luogo, ove era collocata originariamente la iscrizione, sapremmo dove viveva la comunità mitriaca di cui Egnazio Reparato — in un periodo compreso tra la metà del III° sec. e gli inizî del IV sec. d.C.[22] — fu *sacerdos legitimus* et *collator*; sapremmo dove ricercare il *leonteum*, costruito a spese di un gruppo di *leones*, e lo stesso santuario del dio.

Le circostanze del ritrovamento, come ho già detto, non ci offrono alcun aiuto, ma credo che, ugualmente, sia possibile arrivare a qualche conclusione. Nella casa Schiboni di San Gemini si trovano riadoperati alcuni elementi architettonici di età medioevale e un tondo scolpita una raffigurazione dell'*Agnus Dei* della stessa arte: tali materiali fanno ipotizzare la vicinanza di una chiesa ora distrutta o del tutto alterata, e non è affatto improbabile che l'attuale casa Schiboni nasconda un precedente edificio conventuale annesso alla chiesa. Se così fosse, si potrebbe supporre che la iscrizione mitriaca era inserita nelle murature medioevali della chiesa o del convento — come vediamo ancora nella facciata della chiesa di S. Giovanni e in una parete dell'ex chiesa di S. Stefano —, e poi, in seguito al crollo del muro in cui era collocata, sia rimasta sepolta nel terreno. E' stato già notato[23] che «l'inserimento di iscrizioni antiche in un nuovo contesto architettonico» nelle due sopraricordate chiese di San Gemini non è casuale, ma «consapevole, dettato da motivi artistici o religiosi o culturali», e forse abbiamo, nel nostro caso, un ulteriore esempio di tale fenomeno.

---

[22] La datazione basata su aspetti paleografici non può essere che approssimativa, v. H. Thylander, *Étude sur l'Épigraphie lat.* (Lund, 1952), p. 40. Maggiormente indicative altre osservazioni, come la presenza dei prenomi e la regolarità del testo.

[23] A. Campana in *San Gemini e Carsulae, cit.*, p. 92.

E' opinione comune che le iscrizioni inserite nelle chiese di San Gemini, come le altre esistenti nella cittadina, vengano da *Carsulae*: la nostra — vista la diffusione che il culto di Mithra aveva nella campagna — può venire sia dall'area del centro abitato e sia da una località del territorio di *Carsulae*, non esclusa quella occupata ora dalla medioevale e moderna San Gemini, zona certamente abitata in età romana[24], ma compresa entro i confini del municipio di *Carsulae*. In qualsiasi luogo del territorio di *Carsulae* si radunasse la comunità mitriaca, cui appartenevano i *leones consummati* da Egnatio Reparato e, a loro spese, fosse stato «fatto» il *leonteum*, si può comprendere la nostra iscrizione fra le carsulane e annoverare Mithra tra le divinità venerate a Carsulae[25]. La testimonianza del culto di Mithra in questo municipio si aggiunge a quelle già note di Spoleto, Terni, Narni e Otricoli, arricchendo il quadro delle presenze mitriache nell'Umbria meridionale[26].

II

Qualche anno fa, il signor Guerriero Bolli di Montoro (Terni) mi segnalò una iscrizione latina esistente nel castello di quella simpatica cittadina, che, poco dopo, visitai in compagnia dello stesso Bolli e dove — con il liberale consenso del proprietario marchese Filippo Patrizi — sono tornato altre volte per esaminare l'epigrafe e prendere nota delle altre antichità lì conservate[27].

L'iscrizione segnalatami (Tav. XXIX) mi sembrò — a prima vista — di notevole interesse come nuova testimonianza del culto di Mithra e, ancor più, come contributo alla conoscenza della topografia storica dell'Umbria meridionale, ma — successivamente — l'esame diretto e ripetuto del testo, la mancanza di qualsiasi notizia sulla provenienza della epigrafe hanno fatto sorgere in me — e anche in studiosi di me più esperti — non poche perplessità sulla sua autenticità [28]. Devo dire che altri colleghi, cui pure ho mostrato la fotografia della iscrizione, ritengono infondati i miei dubbi e valido il documento epigrafico: io avrei piacere che così fosse per poter utilizzarlo per le mie ricerche su *Carsulae*, ma non sono affatto sicuro della autenticità dell'iscrizione e, non ostante il tempo trascorso da quando ho iniziato ad occuparmene, continuo a ricercare la genesi e le prove della possibile falsificazione.

---

[24] In *San Gemini e Carsulae, cit.*, p. 43. Sull'argomento ritornerò in questo stesso articolo, a p. 243.

[25] *Ibidem*, pp. 24, 45.

[26] *CIMRM*, I, p. 246; II, p. 33: a cui va aggiunta *CIL*, VI, 743, da Otricoli.

[27] Mi riservo di dare notizia in altra sede dei materiali che si trovano a Montoro, estendendo lo studio alla storia delle scoperte verificatesi nel territorio. Rinnovo i più vivi ringraziamenti al sig. Guerriero Bolli, per la collaborazione prestatami quando ero soprintendente alle antichità dell'Umbria, e al marchese Filippo Patrizi per la sollecita e sempre cortese attenzione rivolta alle mie richieste.

Tuttavia, ritenendo opportuno comunque che la iscrizione sia conosciuta, mi sono deciso a renderla nota in questa occasione: essa, per quanto mi risulta, è tuttora inedita [29], e il Bolli, pur ricordandola nelle sua storia di Montoro [30], non ne pubblica il testo, che è il seguente:

Soli et invicto [*Mithrae*],
ex permissu san[*ctissimi*]
ordinis dec[*ur*(*ionum*)],
Sex(*tus*) *Egnatius Primi*[*genius* ?]
5 *sacerdos probatus V*[*I vir*]
aug(*ustalis*) *Casuenii* (sic) *et Carsu*[*lar*(*um*)]
q(*uaestor*) *arcae aug*(*ustalium*) *designat*(*us*),
speiaeum (sic) *vi motu terrae di-*
ruptum ex suo omni inpen (sic) -
sa reeecit (sic).

---

[28] Danno da pensare soprattutto: la *et* tra *Soli* e *invicto*; il segno obliquo su *Soli*, in forma di abbreviazione, che non si capisce se sia un apice o che altro; la forma del piede di alcuni *t*; il sevir augustalis *Casuenti et Carsularum*; le insolite linee di abbreviazione su i due *Aug*; le espressioni *ex suo omni impensa* e *vi motu*; la designazione di Egnazio a *quaestor arcae augustalium*, come se si trattasse di un un funzionario del fisco *candidatus* o *designatus* (*CIL*, VIII, 15591). Inoltre l'accuratezza e, direi, l'eleganza della scrittura contrastano con errori come *reeecit*. Su *Sol invictus Mithra*, v., oltre agli Indici epigrafici del *CIMRM*, l'opera di G. H. Halsberghe, *The cult of Sol Invictus* (*EPRO* 23; Leiden, 1972).

[29] La iscrizione non figura neanche nella accuratissima Appendice II^{a} dello studio di G. A. Mansuelli su: *Narni nell'antichità* (*Narni*, testi di M. Bigotti, G. A. Mansuelli, A. Prandi, Roma, 1973, p. 116, n. 4).

[30] G. Bolli, *Montoro, storia di un castello umbro e di una famiglia romana* (Roma, 1956), p. 18.

Lin. 4: forse *Primi[tivus]* invece di *Primi[genius]*; lin. 6: si potrebbe anche integrare: *Carsu[l(arum)]*; lin. 8: la L di *spelaeum* è scritta come I; lin. 9: *inpensa* per *impensa*; lin. 10: *reeecit* per *refecit*.

La dedica a *Soli et invicto [Mithrae]* è incisa su una tavola quadrata di marmo bianco, di cui ogni lato misura, in media, cm. 74 o 64 a seconda che si consideri o no la modanatura rovescia che inquadra lo scritto. L'altezza delle lettere varia da 35 a 37 mm. nelle nove linee successive alla prima, dove invece la scrittura raggiunge l'altezza media di 44 mm., per dare evidentemente più risalto alla dedica: infine la I della penultima linea si eleva al di sopra di tutte le altre lettere: è alta 47 mm. Una rottura [31] prodottasi nella metà destra del marmo e la mancanza dei frammenti distaccatisi — eccetto uno grande, combaciante, nella parte inferiore — hanno comportato la perdita dell'ultima parola nella 1° e 5° linea, e di alcune lettere alla fine delle linee 2, 4, 6. La tavola, spessa cm. 7 (in media), è stata segata da un blocco parallelepipedo di marmo, che, come denunciano le impronte (Tav. XXX) conservatesi nella faccia opposta a quella incisa, fu precedentemente usato come basamento di statua: la modanatura che forma decorazione intorno all'epigrafe non è altro che la parte della cornice superiore del basamento, destinata ad essere vista solo da sotto e in sezione [32].

Come ho già detto, non si hanno notizie sulla provenienza dell'iscrizione: essa, insieme con altri oggetti di scavo, sarebbe stata «da tempo immemorabile» nelle cantine del castello [33], dove ancora oggi si conserva. G. Bolli, nella già citata storia di Montoro, avanza l'ipotesi che la epigrafe possa venire dagli scavi fatti eseguire nel 1859 dal marchese Giovanni Patrizi in un suo podere nella località S. Stefano di Montoro, su cui siamo sommariamente informati da una lettera di Giovanni Eroli, inviata a Guglielmo Henzen, segretario dell'Istituto di Corrispondenza archeologica, in data 16 aprile 1860 [34]. E' possibile che la nostra iscrizione — se autentica — venga da una località vicino a Montoro (e non si può escludere la zona di Santo Stefano, indubbiamente di interesse archeologico [35], dove è tradizione che una abbazia benedettina sia sorta su un preesistente edificio romano), ma è perlomeno azzardato comprendere questa epigrafe tra i materiali recuperati nello scavo del 1859. L'Eroli non la menziona nell'elenco degli oggetti più notevoli, e, anche ammesso che Egli non avesse subito compreso l'importanza dell'iscrizione mitriaca, ovvero, per qualsiasi motivo, non avesse ritenuto allora di farne cenno nella lettera allo Henzen, rimane difficile spiegarsi come mai l'Eroli non abbia ricordato la iscrizione di S. Stefano di Montoro, quando venti anni dopo ebbe ad occuparsi in modo particolare del culto di Mithra [36]: dimenticanza tanto più incomprensibile, data la mentalità dello studioso narnese quale si rivela attraverso i suoi molti scritti. Inoltre va tenuto conto del fatto che nessuno degli oggetti ora conservati insieme alla nostra epigrafe nel castello Patrizi di Montoro corrisponde alla descrizione sia pure sommaria dell'Eroli e tutto farebbe pensare che si tratti di un gruppo di materiali di altra provenienza [37]: l'accostamento della nostra iscrizione agli altri oggetti conservati nel castello potrebbe essere del tutto casuale e non è da escludere l'ipotesi che la tavola iscritta sia stata acquistata dai marchesi Patrizi per abbellire il castello [38]. In tale situazione non rimane che sperare in qualche fortunata scoperta nell'archivio Patrizi, che consenta di risolvere definitivamente questo ed altri problemi.

---

[31] La parte mancante corrisponde ad un triangolo rettangolo, i cui cateti misurano cm. 36 (in alto rispetto alla iscrizione) e cm. 43 (a fianco dell'iscrizione).

[32] In alto e nel lato sinistro è ben riconoscibile la canalatura del gocciolatoio.

[33] Comunicazione del sig. Bolli. Il marchese Patrizi mi ha confermato di non sapere quando il marmo con l'iscrizione sia entrato nel castello.

[34] Pubblicata in *Miscellanea storica narnese compilata per Giovanni march. Eroli*, vol. I, 1858, p. 380.

Il testo della epigrafe ricorda il rifacimento di uno *spelaeum*, distrutto da un terremoto, a spese di un certo Egnazio Primigenio o Primitivo, di cui sono ricordate le cariche rivestite: *sacerdos probatus*, *sevir augustalis* a *Casuentum* e *Carsulae* e *quaestor designatus* della cassa degli augustali. Non è detto se l'ultima carica fosse ricoperta a *Carsulae* o a *Casuentum* o in ambedue i centri; ignoro se fosse possibile che i collegi di due diverse città avessero una cassa comune [39].

---

[35] G. Eroli, *Descrizione delle chiese di Narni e suoi dintorni* (Narni, 1898), p. 401, e nota 3.

[36] G. Eroli, *Il dio Mitra a Terni*, estratto dal giornale *Il Buonarroti*, Roma, serie II, vol. XIV sett. 1880 (ripubblicato nel I° vol. di *Alcune prose e versi*).

[37] Per esempio, mentre l'Eroli (*Miscellanea, cit.*) parla di „un pezzo di piancito . . . tassellato di piccoli cubi bianchi e neri", nel frammento musivo conservato nel castello di Montoro sono impiegate anche tesserine colorate.

[38] Eroli, *Miscellanea, cit.*

E' la prima volta, se non mi sfugge qualche recente trovamento, che un sacerdote di Mithra compare in una iscrizione seguito dall'aggettivo *probatus*: questo potrebbe avere valore equivalente a *legitimus*, significare, cioè, che Sesto Egnazio era un sacerdote riconosciuto [40].

Se, messe da parte le perplessità sull'autenticità dell'iscrizione, si cerca di interpretarla, ci si accorge che — ignorando la provenienza del documento — non è possibile ricavare dal solo testo alcun dato certo per ciò che più ci interessa conoscere: dove si trovava lo *spelaeum* distrutto da un terremoto [41] e poi ricostruito. Nel territorio di *Casuentum* o in quello di *Carsulae*, ovvero in una terza località diversa dai centri menzionali nell'epigrafe? Mi pare che non si possa far altro che esaminare la questione in rapporto alle nostre attuali conoscenze su quei centri.

Cominciamo da *Carsulae*. Ora, dopo i recenti scavi, sappiamo abbastanza di questo municipio, la cui ubicazione lungo la via Flaminia da *Narnia* a *Vicus ad Martis* era nota, con sicurezza, da secoli per le iscrizioni ritrovate sul posto [42]. Mithra era venerato nel territorio della città, come è attestato dalla iscrizione di San Gemini, e, quindi, non vi sarebbero difficoltà per collocare qui anche lo *spelaeum* ricostuito da Egnazio. Questa ipotesi potrebbe essere confermata dalla osservazione che lo *spelaeum* fu distrutto da un terremoto e che nella zona di Carsulae — anche prima del grave sisma [43] che provocò il crollo di molti edifici e l'abbandono dell'abitato — dovettero verificarsi movimenti tellurici di diversa entità a seguito del cedimento di volte o pareti delle doline esistenti nel sottosuolo.

---

[39] Sui *q.arcae augustalium*, v. de Ruggiero, *Diz. Ep.*, I, col. 631; *AE*, 1902, p. 39, n. 144.

[40] Forcellini, *Lex.*, IV, p. 875. In un passo delle *Selve* di Stazio (V, 3, vv. 180-81) i *Salii* sono qualificati *probati* (v. P. Boyancé, *Études sur la Religion romaine*, Roma, 1972, p. 354).

[41] *Diruptum* equivale a *absumptum*, *lapsum* (*dilapsum* e *conlapsum*), *eversum*: v. *ILS*, 4224, 5588, 5609, 5637, 250, 5691, etc.

[42] V. nota 16.

[43] *San Gemini e Carsulae, cit.*, pp. 15, 22.

I *Casuentillani* (forma diminutiva di *Casuentini*) sono ricordati da Plinio il Vecchio tra i popoli dell'Umbria, ma non sappiamo dove fossero stanziati e qualche studioso ha proposto addirittura di collocarli fuori della VI regione augustea [44]. Alla soluzione del problema non contribuisce affatto l'unica fonte epigrafica conosciuta sinora per questo popolo: la iscrizione conservata nel museo di Terni, posta nel 240 d.C. in onore di *T(itus) Flavius Isidorus, patronus municipii Interamnat(is) Nart(is), Casuentinorum, Vindenatium* [45].

Il toponimo *Casuentum* compare per la prima volta nella iscrizione di Montoro, mentre — usato senza incertezze per indicare la città sede dei Casventini — ricorre frequentemente negli scritti degli eruditi che presero parte nella prima metà dell'Ottocento alla vivace polemica sulla identificazione di «Casventum» o «Casventinum» con San Gemini [46], identificazione in gran parte basata sulla campanilistica e presuntuosa asserzione del padre cappuccino E. A. Milj, che *Carsulae* fosse divisa «come in due parti, e che si direbbe in Città alta, perchè situata nel luogo più eminente, e in Città bassa, perchè posta al disotto della prima un miglio, e mezzo distante, e di cui erane un sobborgo, appellato perciò sulle prime col nome di *Carsolillo*, diminutivo di *Carsoli*; indi da Plinio *Casuentillo*; e dappoi più comunemente, quando *Casuento*, e quando *Casuentino*; e al presente, ... *Geminopoli* volgarmente *Sangemino*» [47]:

---

[44] *Nat. hist.*, III, 113. R. Thomsen (*The Italic Regions* . . ., Copenhagen, 1947, p. 123) avanza l'ipotesi che i *Casuentini*, abitanti del moderno Casentino appartenessero alla VII regione. v. anche G. Radke, in *PWRE*, s.v. *Umbri*, Supplb. IX, *col.* 1820; G. Asdrubali Pentiti in *Boll. della Deputazione di St. Patria per l'Umbria*, LXXIII (1976), p. 135.

[45] *CIL*, XI, 4209. La iscrizione non permette di localizzare i *Casuentini*, nè i *Vindinates* (o *Vindenates*), pure ricordati da Plinio (*nat. hist.*, III, 114), ma a mio avviso dobbiamo cercare questi popoli in Umbria e non troppo lontano da *Interamna Nahars*: possono essere indicative al riguardo le due iscriz. di *Auxinum*, *CIL*, XI, 5831 e 5832. La iscrizione di *Aesis* (*CIL*, XI, 779*), in cui appare la parola „*Casuent*" è falsa.

[46] *San Gemini e Carsulae*, *cit.*, pp. 43, 90.

[47] *Carsoli rediviva ovvero storiche ricerche intorno all'antichissima città di Carsulae nell'Umbria* (Macerata, 1800), p. 1. In una *Dissertazione sopra l'antica geografia dell'Etruria, Umbria e Piceno* dell'arciprete Bartolomeo Borghi, publicata nei *Saggi di Dissertazione dell'Accademia di Cortona*, IX, 1791 (p. 393), già si legge: „*Casuentillum* era un luogo dalle rovine del quale è venuto S. Gemini . . .".

qui, se si volesse fare la storia dell'origine del nome della attuale cittadina umbra, si andrebbe a toccare un altro spinoso problema, quello della vita romanzata di san Gemino (o Gemine) vissuto in una *Valentia*, o « *Valentina civitas* », che « *postea Casuntia dicta est* » [48], ma per fortuna la questione agiografica esula da questo studio.

Si deve invece ricordare che già nel '700 gli eruditi di Todi si erano preoccupati di identificare « Casuentillo » (da *Casuentillani*) e l'avevano collocata nella media valle del Tevere, tra Collepepe e Ripabianca, attribuendo — tra l'altro — alle terme di Casventillo i resti detti « le Carceri » esistenti in località Belvedere [49]. Il can. G. B. Alvi, nella metà del secolo scrisse una « *Dissertazione sopra Casuentillo* », e il toponimo si ritrova in altri scrittori dell'epoca [50]. Non mancò il falso: una targa metallica, che sarebbe stata rinvenuta nel 1699 in una tenuta « del Castello di Coldipepo » e « mandata da don Giuseppe Brunori, allora parroco di Coldipepo, al marchese di Santa Croce fratello del Card. Giovanni » [51]. Giustamente il Bormann dice che l'iscrizione fu fatta « ad exemplum Perusinin. 1925 » per sostenere l'opinione di quelli che presso Collepepe collocavano *Casuentinum* o *Casuentillum*.

Della falsa iscrizione e di altri documenti, pure poco attendibili, alterati o male interpretati, si servì nel 1827 il capitano Ottaviano Ciccolini, tuderte, per riaffermare — invero anche con qualche osservazione non del tutto sbagliata — la ubicazione di « Casuentillo » presso la loc. Ripabianca in un suo scritto intitolato: « Confutazione alla particola del Giornale dell'Umbria dei 22 agosto 1825, in cui si pretende che sulle ruine dell'antico Casuento o Casuentillo sia risorto il luogo detto al presente di Sangemine »[52].

---

[48] *Cod. Bollandianus* 162, cc. 100r-103r; v. U. Nicolini, in *San Gemini e Carsulae, cit.*, p. 142; Campana, *ibidem*, p. 98.

[49] *Forma Italiae, Tuder-Carsulae*, 1938, *col.* 58; F. Briganti, *Perugia vecchia: la città romana di Casuentillo*, in *Perusia*, fasc. 7, 1951, p. 29.

[50] La dissertazione di G. B. Alvi é conservata tra i manoscritti del l'Archivio Comunale di Todi. La identificazione di *C.* con Ripabianca è sostenuta anche da Andrea Giovannelli (*Antichità di Todi*) e dal Passeri. Mi viene inoltre segnalato un manoscritto conservato nella Parrocchia di Ripabianca, posteriore al 1772, ma comprendente documenti che risalgono al 1685, in cui è riportata la iscrizione falsa incisa sulla targa metallica.

[51] *CIL*, XI, 647.*

Ho creduto opportuno — a proposito di *Casuentum* — riferire quel poco che sappiamo su i *Casuentini*, ma anche riassumere la polemica ottocentesca, perchè la iscrizione di Montoro sembra fatta apposta[53] per dare forza all'asserzione del Milj — e dei suoi continuatori passati e recenti — che San Gemini è l'erede di *Casventum*. Infatti *Sextus Egnatius* è seviro a *Casuentum* e *Carsulae* e questo è più possibile se i due centri sono vicini (San Gemini è a circa 4 kilometri da *Carsulae*); nell'iscrizione non è detto dove viveva la comunità mitriaca, di cui Egnazio era *sacerdos probatus*, e nemmeno a quale collegio apparteneva la cassa a lui affidata: la carenza di precisazioni può essere spiegata in varî modi, ma sarebbe pienamente logica se — come asserisce il Milj — *Carsulae* e *Casuentum* (o « Carsolillo », « Casventillo ») fossero state « come parti di un'unica citta » (v. p. 244).

Con questi miei ragionamenti non ho inteso dimostrare che l'iscrizione di Montoro è falsa, ma prospettare con obiettività i termini di un piccolo problema di epigrafia e di topografia. Spero invece di essere riuscito a spiegare come possano esserci da parte mia vive perplessità sulla autenticità del documento (perplessità derivanti non solo da alcune scorrettezze riscontrabili nell'epigrafe, ma anche dal suo stesso contenuto), e sarò lieto se qualche collega, che abbia avuto la pazienza di leggere questa nota, vorrà riprendere l'argomento contribuendo ad un definitivo, auspicabile chiarimento sulla sede dei *Casuentini*.

---

[52] Al Ciccolini replicò — in difesa di San Gemini — G. Amati con una « *memoria sopra l'antico Casventino*, in *risposta alla confutazione* . . . » pubblicata con il titolo: *Della colonia romana di Casventino in San Gemini dell' Umbria*, pubblicata nel *Giornale Arcadico* del marzo 1829 e poi ristampata a Roma, presso A. Boulzaler nel 1833.

[53] E, direi, fatta bene: l'autore — se falsificazione c'é stata — avrebbe dovuto poter disporre di testi autentici, da manipolare, sia per il culto di Mithra che per *Carsulae*: tra questi forse c'era anche la iscrizione di San Gemini, qui pubblicata.

ISIS-SOTHIS DANS LE MONDE ROMAIN

GISÈLE CLERC
(Strasbourg)

Planches XXXI-XXXV

« Je suis celle qui se lève dans l'étoile du chien ».

Au Professeur M. J. Vermaseren, qui a tant fait pour l'étude des cultes orientaux dans le monde gréco-romain, en particulier en offrant aux chercheurs un magnifique cadre de travail avec la série des *Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (EPRO), je voudrais dédier ces quelques réflexions sur un aspect d'Isis et son iconographie qui présentent des éléments égyptiens et helléniques, mais dénotent également les influences de religions asiatiques [1].

Après une absence au firmament de près de deux mois, la réapparition de l'étoile Sirius, de la constellation du grand chien, vers le 19 Juillet du calendrier julien, un peu avant le lever du soleil, constituait pour les anciens Égyptiens un événement capital. La venue de cette brillante étoile qu'ils appelaient *Spdt*, nom transformé en Sothis par les Grecs d'Égypte, coïncidait en effet avec le début de la crue de Nil tant attendue, gage de prospérité et de richesse agricole pour le pays [2]. Les Égyptiens avaient vite rapproché les deux phénomènes et fait de Sothis l'annonciatrice de l'inondation.

Ils avaient fait également de cette date le début de l'année égyptienne [3]. Le Nouvel An avait pour eux une signification religieuse et cosmique. Il symbolisait le renouvellement du règne de Maât, la Vérité-Justice, et de l'ordre divin [4] par opposition au chaos, à l'anarchie, à l'inorganisé, à la misère, qui menaçaient de toutes parts la vallée du Nil. L'ordre égyptien pouvait alors être maintenu pour un nouveau cycle annuel [5], dont la prospérité était garantie par l'inondation bénéfique. C'était le renouveau de toute la terre égyptienne, le recommencement de l'acte de création.

---

[1] Pour cette étude, j'ai pu bénéficier des conseils de M. J. Leclant, Membre de l'Institut et Professeur à la Sorbonne, et profiter de ses fichiers de documentation. Qu'il trouve ici le témoignage de ma gratitude.

[2] Sur le lever héliaque de Sothis et la crue du Nil, cf. E. Mahler, *Études sur le calendrier égyptien* (= Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, t. 24, fasc. 1, 1907), p. 52-54; D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire* (*332 av.-641 ap. J.-C.*), (Paris, 1964), p. 263 sq.

Pour mieux comprendre l'importance attachée par les anciens Égyptiens au début de l'année, il faut savoir qu'ils avaient une conception assez particulière du temps. Le temps «linéaire, qui déroule sa progression du passé, du présent et du futur n'a jamais joué un rôle essentiel dans la réflexion égyptienne» [6]. La civilisation pharaonique, tournée plutôt vers son passé et indifférente à la notion de progrès, a préféré un rythme de cycles qui, par leur éternel recommencement, assuraient sa pérennité: cycles des jours, des saisons, des années, des règnes, de la période sothiaque, etc.

Malheureusement, l'année égyptienne n'ayant que 365 jours au lieu de 365 jours 1/4, il y avait tous les quatre ans un décalage d'une journée entre le calendrier officiel et celui des saisons. Si bien que le lever héliaque de Sothis et l'inondation coïncidaient seulement tous les 1461 ans [7] du calendrier égyptien avec le début de l'année civile [8]. Les anciens Égyptiens avaient attribué à ce renouvellement de l'ère sothiaque, en raison de sa rareté même, un symbolisme beaucoup plus grand que celui des cycles des années, des règnes, des jubilés royaux, etc. Sa valeur était la même toutefois: le retour à l'âge d'or, le renouveau de l'ordre divin pharaonique, l'assurance de la protection des dieux de l'Égypte et de la prospérité du pays.

---

[3] Voir R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt* (Chicago, 1950), p. 195 sq.

[4] Cf. J. Leclant, *Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique* (XXVIIIe Semaine de Synthèse. Espace et temps selon les peuples et les philosophes), dans *Revue de Synthèse*, XC, 55-56 (1969), p. 217-239. — Sur la signification du Nouvel An égyptien, voir *ibid.*, p. 234.

[5] La palme (cf. A. Gardiner, *Egyptian Grammar* (3e éd. 1964), signe hiéroglyphique M 4) servant à écrire le mot «année» (*rnpt*) était précisément un symbole de renouveau dans l'Égypte ancienne. De façon plus générale, la palme était un symbole du temps et de l'éternité. Le terme *rnpt* est employé dans un passage des Textes des Pyramides (*Pyr.* 965) pour désigner Sothis.

[6] J. Leclant, *op. cit.*, p. 233.

[7] 1460 ans du calendrier julien.

[8] E. Mahler, *op. cit.*, p. 54 sq.; R. A. Parker, *op. cit.*, p. 10 sq.; J. Leclant, *op. cit.*, p. 238.

On sait, grâce à l'écrivain latin Censorinus[9], qu'une nouvelle ère sothiaque commença en 139 ap. J.-C., c'est-à-dire en l'an deux du règne d'Antonin le Pieux[10]. Si l'on admet, comme cela est probable[11], qu'aucun ajustement important du calendrier civil n'a été apporté par les Égyptiens au cours des siècles jusqu'à la réforme romaine du calendrier égyptien effectuée en 30 av. J.-C., on peut déduire de cette indication les dates de plusieurs changements d'ère sothiaque dans l'histoire pharaonique qui fournissent de précieux repères chronologiques.

Dès les premières dynasties égyptiennes, un culte était rendu à Sothis[12], dont l'apparition revêtait une telle importance. Dans les Textes des Pyramides, à la fin de l'Ancien Empire, on lui attribuait ainsi qu'à Orion, le rôle d'assister et de conduire les défunts[13]. A sa mort, l'âme du souverain était même identifiée à Sothis[14]. Cette étoile divinisée fut assimilée à diverses déesses égyptiennes. Elle est rapidement associée à Hathor[15]. Au Ier millénaire avant notre ère on la rapproche de Satis, déesse d'Éléphantine[16]. Mais Sothis est surtout identifiée à Isis [17], comme l'attestent déjà les Textes des Pyramides [18].

---

[9] Censorinus, *De die natali liber*, chap. 18.

[10] Cette date est confirmée par les informations de divers auteurs anciens; cf. Ch. Autran, *Sothis-Sirius et le monde préhellénique*, dans *Mélanges Maspero*, I (1935), p. 529; R. D. Long, *A Re-examination of the sothic Chronology of Egypt*, dans *Orientalia*, 43 (1974), p. 273-274.

[11] Voir R. A. Parker, *Sothis Dates and Calendar « Adjustement »*, dans *RÉgypt*, 9 (1952), p. 101-108; R. D. Long, *op. cit.*, p. 261 sq.

[12] Bonnet, *RÄRG*, p. 743-744; D. Bonneau, *op. cit.*, p. 264.

[13] Voir références dans Bonnet, *op. cit.*, p. 743.

[14] Cf. *Pyr.* 723. — Pour des témoignages plus tardifs des rapports entre Sothis et le souverain, cf. J. Bergman, *Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I, 27, 4-5* (= Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum, 4; Uppsala, 1970), p. 41-42.

[15] Cf. C. Autran, *Sothis-Sirius et le monde préhellénique*, dans *Mélanges Maspero*, I (1935), p. 531; Bonnet, *RÄRG*, p. 744.

[16] G. Roeder, s.v. *Sothis* dans Roscher, *MythLex.*, IV (1909-1915), *col.* 1276-1278; Id., *Sothis und Satis*, dans *ZÄS*, 45 (1908), p. 22-30; Bonnet, *RÄRG*, p. 744.

Sothis passait pour l'âme d'Isis [19], ainsi que le rappelle Plutarque [20]. Sous cette forme stellaire, Isis rejoignait au ciel son frère-époux Osiris, assimilé à Orion [21]. Elle est «la maîtresse du ciel, reine des âmes vivantes des dieux (les étoiles), qui brille au ciel» [22]. Si Sothis est la reine des étoiles et domine les autres astres, c'est qu'elle introduit la nouvelle année; les représentations égyptiennes des décans montrent sa priorité et celle d'Osiris-Orion qui lui succède [23]. Isis-Sothis est par conséquent elle aussi la maîtresse du début de l'année [24]. C'est elle surtout qui amène la crue du Nil, c'est-à-dire la fertilité et la prospérité de l'Égypte [25]. On l'invoque en ces termes à Assouan: «Isis, toi qui répands le Nil afin qu'il recouvre les deux terres en ce nom qui est le tien, Sothis» [26].

---

[17] Sur l'identification d'Isis à Sothis, on verra W. Drexler, s.v. *Isis*, dans Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1 (1890-1894), *col.* 434-436; F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (1903), p. 208-209; G. Roeder dans *ZÄS*, 45 (1908), p. 22-30; Id., s.v. *Sothis* dans Roscher *Myth. Lex.*, IV (1909-1915), *col.* 1274 sq.; W. Gundel, s.v. *Sirius* dans *PWRE*, III, A, 1 (1927), *col.* 320-321; Bonnet, *RÄRG*, p. 743-744; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* (= Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-Hist. Klasse, Bd 53, Heft 1; Berlin, 1961), p. 33-35, 39; D. Bonneau, *op. cit.*, p. 264-269; M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (= Münchner Ägyptologische Studien, 11; Berlin, 1968), p. 78-79, 153-154; J. Gywn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cambridge, 1970) p. 371-373; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, I. Le culte d'Isis et les Ptolémées* (= EPRO 26; Leiden, 1973), p. 21-22.

[18] *Pyr.* 632.

[19] Cf. G. Roeder, dans Roscher, *Myth.Lex.*, IV, *col.* 1273 sq.; J. Bergman, *op. cit.*, p. 41, 43.

[20] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 21, 9 sq.; cf. aussi Porph., *De antro Nymph.* 24.

[21] Voir par exemple M. Münster, *op. cit.*, p. 153-154.

[22] Hymne d'Assouan; cf. Roeder dans *ZÄS*, 45 (1908), p. 22.

[23] W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker* (= Studien der Bibliothek Warburg, XIX, 1936), p. 239. — Sur Sothis, « maîtresse du Nouvel An », cf. encore G. Roeder dans *ZÄS*, 45 (1908), p. 22; Bonnet, *RÄRG*, p. 743.

[24] Lepsius, *Denkmäler*, IV, 69. — Selon Horapollon, *Hierogl.*, I, 3, les Égyptiens employaient l'image d'Isis lorsqu'ils voulaient représenter l'année.

[25] Les traditions attribuant la crue du Nil aux larmes d'Isis pleurant la mort d'Osiris sont tardives (cf. Pausanias, X, 32, 18).

[26] D'après D. Müller, *op. cit.*, p. 35 et 89.

De grandes fêtes, célébrées dans l'Égypte entière, marquaient le début de la crue du Nil [27]. La tradition s'en maintint durant toute l'histoire égyptienne. Le décret de Canope signalait par exemple sous le règne de Ptolémée III la création d'une fête «le jour où se lève l'astre d'Isis, qui est considéré par les écrits sacrés comme (le début de) la nouvelle année» [28].

Dans le répertoire religieux de l'Égypte pharaonique, Sothis semble avoir été représentée tout d'abord comme une femme [29], tenant généralement la croix de vie *ankh*, ainsi qu'un sceptre papyriforme, et portant sur la tête le signe de son nom [30]. Sur les plafonds astronomiques du tombeau de Séti Ier et du temple funéraire de Ramsès II, elle est debout dans une barque, parée d'une coiffe à hautes plumes [31]. En raison de son assimilation avec Isis elle a également la couronne de cette déesse [32]. Sothis emprunte encore l'iconographie de Satis, à laquelle elle est parfois identifiée [33]. Enfin, à une époque tardive semble-t-il, Sothis est représentée comme une vache couchée dans une barque, portant généralement une étoile entre les cornes, type que l'on trouverait pour la première fois [34] dans le temple de Khnoum à Esna (Ptolémée III-IV, 246-180 av. J.-C.). Elle est aussi figurée sous cet aspect dans le temple d'Horus à Edfou (Ptolémée VIII, 145-116 av. J.-C.) [35], sur deux plafonds astronomiques du temple d'Hathor à Dendara, l'un de la fin de l'époque ptolémaique, l'autre du règne de Tibère [36], et sur le plafond astronomique du vestibule d'une tombe de la fin du IIe siècle ap. J.-C. à Athribis [37].

---

[27] Voir R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten* (= Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 5, 1963), p. 21 sq.; D. Bonneau, *op. cit.*, p. 361 sq.; F. Dunand, *op. cit.*, I, p. 217-219.

[28] *OGIS*, I, 56, l. 36; cf. F. Dunand, *op. cit.*, I, p. 217-218.

[29] La représentation d'une vache sur une tablette d'ivoire de la Ière dynastie, trouvée par F. Petrie à Abydos, a passé longtemps pour une représentation de Sothis; contre cette opinion, cf. Godron dans *BIFAO*, 57, p. 143 sq., O. Neugebauer et R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts, III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs* (Londres, 1969), p. 201.

[30] Voir O. Neugebauer et R. A. Parker, *op. cit.*, *I. The Early Decans* (1960), p. 29; Id., *op. cit.*, III, p. 113, fig. 26 A par exemple.

[31] Voir O. Neugebauer et R. A. Parker, *op. cit.*, III, p. 14-16, pl. 3 (tombeau de Séti Ier), p. 17-18, pl. 5 (Ramesseum); cf. aussi Roeder, s.v. *Sothis* dans Roscher, *Myth.Lex.*, IV, *col.* 1278.

[32] G. Roeder dans *ZÄS*, 45 (1908), p. 23.

[33] O. Neugebauer et R. A. Parker, *op. cit.*, III, p. 201.

[34] O. Neugebauer et R. A. Parker, *op. cit.*, III, p. 63, 201, pl. 29.

[35] *Ibid.*, p. 67, pl. 30 A.

Dans le culte isiaque, à l'époque romaine, Isis-Sothis est un des aspects de la personnalité de la déesse «aux mille noms» [38], qui semble emprunté dans sa totalité à l'Égypte pharaonique. Un hymne du IIe siècle ap. J.-C. provenant d'Oxyrhynchos [39], l'invoque comme celle qui «ramène le Nil sur tout le pays», qui «apporte l'inondation des fleuves», qui préside au mouvement des astres» et à «l'année parfaite» [40]. Des indications intéressantes sont fournies par les arétalogies isiaques, textes grecs qui seraient les copies plus ou moins conformes d'un original, datant sans doute du IIIe siècle av. J.-C., déposé dans le temple de Ptah à Memphis [41].

Dans cinq versions de cette arétalogie, où Isis fait elle-même l'éloge de sa puissance et de ses mérites, elle déclare: «Je suis celle qui se lève dans l'étoile du chien»[42]. Cette curieuse proclamation prend toute sa signification si on la replace dans le contexte égyptien: «je suis celle qui apparaît dans le ciel en tant qu'étoile du chien». Les parallèles sont évidents avec les textes égyptiens mentionnant Isis-Sothis. Sur le pylône d'Auguste à Dendour, Isis est appelée «celle qui apparaît en tant que Sothis»[43]. «J'ai montré leur chemin aux étoiles»[44], affirme encore Isis[45]. Il s'agit là aussi d'une allusion à Isis-Sothis, reine des étoiles, pour laquelle on trouve l'équivalent exact dans les textes égyptiens[46].

---

[36] *Ibid.*, p. 73, 80, 201, pl. 35, 42.

[37] Cf. F. Petrie, *Athribis*, pl. XXXVI; O. Neugebauer et R. A. Parker, *op. cit.*, III, p. 96, pl. 51.

[38] Plusieurs témoignages littéraires classiques signalent les rapports entre Isis et l'étoile Sothis-Sirius; cf., par exemple, Timosthène de Rhodes, *Schol. Apollon. Rhod.*, II, 517; Plutarque, *De Iside et Osiride*, chap. 21, 22, 38, 61 et le commentaire de J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cambridge, 1970), p. 371-373; *Hyginus Mythographus*, *Astronom.*, II, 35; Horapollon, *Hierogl.*, I, 3; Damascius, *Epiph.*, I, 2, p. 70.

[39] *P.Oxy.*, 1380, p. 190-220.

[40] Voir le commentaire de D. Bonneau, *op. cit.*, p. 265.

[41] Sur les arétalogies isiaques, voir principalement: P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis*, dans *REG*, 42 (1929), p. 137-165; W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin, 1930); R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda* (= *AbhBerlin*, 14, 1943); A. J. Festugière, *L'arétalogie isiaque de la «Korè Kosmou»*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à Ch. Picard*, I (1949) (= *RA*, 1948), p. 376-381; Id., *A propos des arétalogies d'Isis*, dans *HThR*, 42 (1949), p. 209-234; D. Müller, *op. cit.*; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (= Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, 3; Uppsala, 1968); V. F. Vanderlip, *The four greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* (= American Studies in Papyrology, XII; Toronto, 1972); F. Dunand, *op. cit.*, II. *Le culte d'Isis en Grèce*, p. 116-118 (texte d'Andros), 188-190 (Thessalonique), 215-216 (Ios); Id., III. *Le culte d'Isis en Asie Mineure . . .*, p. 86-88 (Kymé), 109-112 (Cios); Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* (= EPRO 49; Leiden, 1975).

Écrites dans un but de propagande et destinées à rendre populaire le culte d'Isis chez les Grecs, ces arétalogies présentent une *interpretatio graeca* de la déesse. Certains aspects d'Isis ne sont cependant pas grécisés, vraisemblablement parce qu'ils n'avaient aucun parallèle dans la religion et la mythologie helléniques. Tel semble avoir été le cas pour Isis-Sothis.

Si Sothis, qui annonçait l'inondation, était considérée en Égypte comme une étoile bénéfique, il n'en allait pas de même dans le monde classique. Les Grecs, et même les Romains, lui attribuaient une influence néfaste. Sirius provoquait la canicule, car son lever héliaque correspondait à l'arrivée des vents étésiens apportant la sécheresse. Elle était responsable des fièvres et des épidémies redoutables; elle donnait la rage aux chiens; elle abîmait les récoltes et toute la végétation; elle présentait un danger pour les cours d'eau[47].

---

[42] Il s'agit, avec quelques variantes mineures, du texte rapporté par Diodore, I, 27, qui se trouvait selon lui sur une stèle de Nysa en Arabie, des arétalogies d'Andros (Ier siècle av. J.-C.), de Kymé et de Thessalonique (Ier ou IIe siècle ap. J.-C.), d'Ios (IIe ou IIIe siècle ap. J.-C.). — cf. D. Müller, *op. cit.*, p. 33-35.

[43] Cf. A. M. Blackman, *The Temple of Dendûr* (1911), p. 20, cité par D. Müller, *op. cit.*, p. 34.

[44] Cf. les arétalogies d'Andros, Kymé, Thessalonique, Ios et l'hymne à Isis de Cyrène (103 ap. J.-C.).

[45] Elle poursuit dans les textes d'Andros, Kymé, Thessalonique et Ios: « J'ai placé sur leur voie le soleil et la lune», caractéristique qui, selon D. Müller, *op. cit.*, p. 40-41, n'a pas de parallèle exact en Égypte et serait plutôt d'origine grecque.

[46] Cf. le commentaire de D. Müller, *op. cit.*, p. 39-40, qui cite, p. 39, un hymne de Philae.

[47] Boll et Gundel, s.v. *Sternbilder* . . . dans Roscher, *Myth.Lex.*, VI (1924), *col.* 996; Gundel dans *PWRE*, III, A, 1 (1927), *col.* 342-344; C. Autran, *op. cit.*, p. 541.

Seul élément positif, Sirius était, avec Orion, l'astre des vendanges et du vin [48].

Pourquoi cette étoile pernicieuse, aux lueurs rougeâtres [49], était-elle devenue chez les Grecs l'étoile du chien [50], nom qui devint également celui de toute la constellation? Selon une hypothèse [51], la canicule a pu être symbolisée par un démon igné en forme de chien, dont Sirius, qui annonçait les jours torrides, aurait hérité le nom et l'aspect.

Les Grecs et les Romains représentaient en effet cette étoile comme un chien courant, ou bien assis sur ses pattes postérieures. Sa tête, dotée souvent d'une auréole radiée, et les étoiles qui l'entourent parfois, permettent son identification [52].

Les Grecs savaient fort bien que Sirius-Sothis avait en Égypte une valeur toute différente, y apportant l'inondation, la fertilité, la santé, au lieu de la sécheresse et des fièvres [52a]. Les deux interprétations, grecque et égyptienne, sont mélées dans l'*Érigone,* poème épique d'Eratosthène [53]. Le chien Sirius-Sothis figure parmi les animaux nilotiques sur l'autel isiaque de Samos, datant du Ier siècle av. J.-C. [54].

Il semble bien, en effet, que les Grecs aient représenté Sothis comme leur étoile Sirius, sous l'aspect d'un chien. On n'a aucune preuve de l'existence du thème iconographique d'Isis-Sothis chevauchant le chien avant l'époque romaine. Si le caractère astral d'Isis est souligné dans les arétalogies grecques de la déesse [55], il n'est cependant pas mis en rapport direct avec celui d'Isis, déesse de la fertilité agraire. Il faut attendre l'époque impériale pour que soit repris hors d'Égypte le symbolisme pharaonique d'Isis-Sothis, dispensatrice des richesses agricoles, maîtresse du jour de l'an, garante de la félicité du règne des souverains et peut-être également gage d'une grossesse et d'une maternité heureuses [56].

---

[48] Voir C. Autran, *op. cit.*, p. 542.

[49] Les Romains lui sacrifiaient des chiennes au poil roux; cf. Gundel dans *PWRE,* III, A, 1 (1927), *col.* 317.

[50] Homère (*Il.*, XXII, 29) en faisait déjà le chien du chasseur Orion, astre voisin de Sirius.

[51] Gundel dans *PWRE,* III, A, 1 (1927), *col.* 318.

[52] *Ibid.*, col. 330; Boll et Gundel, *op. cit.*, col. 997.

[52a] Si le caractère bénéfique de l'étoile prédomine évidemment dans la vallée du Nil, son aspect dangereux et igné n'y était cependant pas inconnu. Il est marqué en particulier par l'assimilation de Sothis à la déesse Sekhmet et par une forme masculine de Sothis liée à Horus; cf. L. Kákosy, *Die mannweibliche Natur des Sirius in Ägypten,* dans *Studia Aegyptiaca,* 2 (Budapest, 1976), p. 41-46.

[53] Cf. l'étude de R. Merkelbach, *Tragödie, Komödie und dionysische Kulte* (*nach der Erigone des Eratosthenes*), dans *Antaios,* V (1964), p. 325-343 (une autre version est parue dans les *Studi in Memoria di Augusto Rostagni,* Turin 1963). — Sur les légendes grecques se rapportant au chien Sirius, principacelles du chasseur Orion, Icare, Actéon, Linos d'Argos et Opora, voir Boll et Gundel, *op. cit.*, col. 998-1000; Gundel dans *PWRE,* III, A, 1 (1927), *col.* 331-334.

[54] Voir *infra,* p. 272.

Le premier document figurant Isis-Sothis sur le chien, pour lequel nous ayons un indice chronologique, est le fronton du temple isiaque du Champ de Mars à Rome.

Détruit sur l'ordre de Tibère après le scandale de Decius Mundus, le temple isiaque du Champ de Mars fut reconstruit vraisemblablement par Caligula (37-41 ap. J.-C.), dont les sympathies pour l'Égypte et le culte isiaque sont bien connues [57]. Comme l'a montré H. Dressel [58], c'est la façade de ce temple qui est représentée au revers d'une série de sesterces de Vespasien émis en 71 ap. J.-C. [59]. Le fronton arrondi, surmonté de palmettes, de volutes et de trois faucons sculptés, est orné d'un relief figurant Isis-Sothis chevauchant le chien (Pl. XXXI). La déesse est de face, assise en amazone sur l'animal passant vers la droite. Les détails sont peu visibles, mais Isis, habillée de vêtements longs, probablement un chiton avec un himation, et coiffée d'une couronne, brandit un sistre de son bras droit relevé, tandis que son bras gauche repose sur le devant du corps. La présence du sistre, attribut le plus caractéristique de la déesse égyptienne, est particulièrement intéressante. Selon certaines traditions en effet [60], Isis provoquait le gonflement des eaux du fleuve en agitant son sistre. Même à Rome, Isis-Sothis conservait son rôle de dispensatrice de la crue du Nil, c'est-à-dire de prospérité et de bonheur. Sirius, vu de profil, est doté d'une longue queue mince. Il emporte la déesse au galop, en relevant dans son élan les pattes antérieures. Six étoiles figurées dans le champ rappellent le caractère stellaire d'Isis-Sothis. Le fronton arrondi, dont l'origine devrait être cherchée dans l'Égypte pharaonique [61], symbolise naturellement la voûte céleste [62]. Parmi tous les aspects d'Isis Myrionyma, c'est celui de reine du ciel [63] et des étoiles, déesse du Temps et du Destin [64], maîtresse de l'inondation et de la prospérité, qui avait été choisi pour décorer l'entrée de l'Iseum romain.

---

[55] Cf. *supra*, p. 252-253.

[56] Plutarque, *De Iside*, chap. 44 et 61, établit une corrélation entre les noms de Sothis, du chien et le terme grec de « grossesse ». Selon J. Bergman, *Isis auf der Sau*, dans *Acta Universitatis Upsaliensis Boreas*, 6 (1974), p. 104-105, Isis-Sothis chevauchant le chien a pu être considérée comme une protectrice des grossesses et de la maternité, tout comme les statuettes de l'Égypte romaine qui montrent la déesse chevauchant une truie, symbole de fécondité et animal de Nout, la déesse du ciel.

[57] Voir E. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte* (= Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 3; Meisenheim am Glan 1962).

[58] Cf. H. Dressel, *Das Iseum Campense auf einer Münze des Vespasianus*, dans *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1909), p. 640-648, pl. IV. — Voir aussi H. Mattingly et E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, II. *Vespasien to Hadrian* (Londres, 1962), p. 70, nº 453; A. Alföldi dans *JAC*, 8/9 (1965/66), p. 58, pl. IV, 3; M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (= EPRO 21; Leiden, 1972), p. 208-210, pl. 19 a.

[59] Cet empereur semble avoir été également attiré par le culte isiaque, puisqu'il passa dans cet Iseum avec Titus la nuit précédant la célébration de leur triomphe sur la Judée (Flavius Josèphe, *Bell. Iud.*, VII, 123-124). — Sur les rapports de Vespasien avec les cultes isiaques, cf. M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (= EPRO 22; Leiden, 1972), p. 406-413.

Le temple isiaque du Champ de Mars, détruit par un incendie en

---

[60] Cf. par exemple Servius, *In Vergil. Aen.*, VIII, 696; Lactance, *Commentar. in Statii Theb.*, I, 265.

[61] P. Gilbert, *Le fronton arrondi en Égypte et dans l'art romain*, dans *ChrEg*, XVII, 33 (1942), p. 83-90.

[62] Voir P. Hommel, *Studien zu den römischen Figurengiebeln der Kaiserzeit* (Berlin, 1954), p. 49 et Id., *Giebel und Himmel*, dans *IstMitt*, 7 (1957), p. 12-13, pl. 8, 1.

[63] Selon P. Hommel, *Studien*, p. 50-51 et *IstMitt*, 7 (1957), p. 13, le fronton de l'Iseum du Champ de Mars pourrait avoir été orné également des images du Soleil et de la Lune émergeant avec leurs quadriges, mais, faute de place, le graveur de la monnaie n'aurait pas montré ces détails. Le Soleil surgit en effet dans le petit angle d'un fronton fragmentaire au Musée du Capitole à Rome montrant Isis-Caelestis chevauchant un animal, probablement un lion, qui semble avoir été influencé par le fronton du temple isiaque du Champ de Mars (sur ce document, cf. *infra*, p. 280).

[64] En provoquant la crue du fleuve, Isis-Sothis présidait aux destinées annuelles de l'Égypte et pouvait être considérée comme une déesse du Temps, et même du Destin. Dans les arétalogies, Isis affirme sa suprématie sur le Destin, devant lequel les divinités classiques étaient impuissantes; cf. J. Bergman, *«I overcome Fate, Fate harkens to Me». Some Observations on Isis as a Goddess of Fate*, dans *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature* (= Scripta Instituti Donneriani Aboensis, II, Stockholm 1967), p. 35 sq.

80 ap. J.-C., fut reconstruit par Domitien. Le fronton orné d'Isis-Sothis n'eut probablement pas à souffrir du sinistre. Dion Cassius (*Histoire romaine,* LXXIX, 10) rapporte en effet que plusieurs prodiges annoncèrent aux Romains en 219-220 les crimes qui allaient ensanglanter le règne d'Héliogabale. C'est ainsi que la statue d'Isis portée par un chien «qui surmonte le faîte de son temple, tourna la tête vers l'intérieur de l'édifice». On demeure quelque peu perplexe cependant, car les précisions données par Dion Cassius ne correspondent pas tout-à-fait au relief d'Isis-Sothis du fronton de l'Iseum tel qu'il apparaît sur les monnaies de Vespasien.

Cette sculpture célèbre ne manqua pas d'inspirer d'autres documents. Une plaque fragmentaire en marbre blanc du Musée des Thermes à Rome, provenant vraisemblablement de Cerveteri et datant peut-être du Ier siècle ap. J.-C., est ornée d'un relief analogue (Pl. XXXII). De forme triangulaire primitivement, elle devait servir de fronton à un édicule votif isiaque de petites dimensions[65], ou être utilisée dans la décoration d'un laraire domestique. La déesse, vêtue du chiton et de l'himation, sans le nœud caractéristique sur la poitrine, est assise en amazone sur un grand chien passant vers la droite. Son visage est abîmé, mais on distingue encore l'extrémité des boucles torsadées typiques d'Isis. Elle ne portait apparemment pas d'attributs isiaques sur la tête. Ses deux bras sont relevés. Elle agite un sistre dans la dextre et elle tenait dans la main gauche un objet dont on n'aperçoit plus que l'extrémité, une patère probablement. Autour de ce relief, quatre petits orifices devaient servir à la fixation d'étoiles métalliques, analogues à celles qui sont disposées dans le champ du fronton de l'Iseum romain.

Isis-Sothis orne également la façade d'un autre grand Iseum de l'empire, celui de Szombathely en Hongrie. La ville de Savaria, dont l'essor fut lié à la dynastie des Sévères, était une cité commerçante, siège administratif romain, principal centre de la religion isiaque et du culte impérial dans la province de Pannonie Supérieure [66]. L'époque de construction de l'Iseum découvert en 1955 ne semble pas assurée. Le fouilleur T. Szentléleky date son édification de 188 ap. J.-C. et son remaniement du milieu du IIIe siècle [67]. Mais L. Balla [68] suggère que l'Iseum a été élevé soit au tournant du Ier et du IIe siècle, soit dans la première moitié du IIe siècle, puis transformé et agrandi probablement sous les règnes de Septime Sévère et de Caracalla (fin IIe-début IIIe siècle).

---

[65] Sur ce relief long de 0,57 m et haut de 0,29 m, cf. G. Lafaye, *Un monument romain de l'étoile d'Isis,* dans *MEFR,* I (1881), p. 192-214, pl. VI; Id., *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte* (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 33; Paris, 1884), p. 290, n° 93; P. Hommel, *Studien* (1954), p. 49; Id. dans *IstMitt,* 7 (1957), p. 13; M. Malaise, *Inventaire* (= EPRO 21; Leiden, 1972), p. 42.

Ces problèmes chronologiques sont importants pour la datation des reliefs de la frise surmontant les quatre colonnes corinthiennes de la façade du sanctuaire au centre de la cour. La dédicace du temple «Isidi sac...» [69], placée au milieu de cette frise, pourrait remonter à la fin du IIe siècle selon T. Szentéleky, fin IIe ou début du IIIe siècle pour L. Balla, donnant ainsi une autre précision pour ces reliefs qui ne datent pas forcément de la construction du temple. En aucun cas le choix du thème d'Isis-Sothis ne peut par conséquent être attribué au changement d'ère sothiaque en 139 ap. J.-C.

C'est à droite [70] de l'inscription dédicatoire, en direction du Nord, que se trouve l'image d'Isis-Sothis, flanquée à sa gauche des représentations de Victoria et de Fortuna Abundantia [71], à sa droite de la figuration de Mars, puis d'Hercule au retour de l'angle de la façade. Isis-Sothis (Pl. XXXIII) est de face, assise en amazone sur le chien [72]. Ses cheveux longs et bouclés ne sont pas torsadés. Elle est vêtue du chiton et de l'himation. Un seul attribut la caractérise, le grand sistre qu'elle agite de son bras droit relevé, tandis que, de son bras gauche ramené sur sa poitrine, elle tient une coupe dans laquelle on remarque deux objets arrondis, des œufs ou des fruits (?). Contrairement à la plupart des représentations d'Isis-Sothis, le chien galope sur un sol rocheux vers la gauche, c'est-à-dire vers le centre de la frise occupé par l'inscription. Sa queue mince est relevée. Il tourne vers la déesse sa tête aux oreilles pointues [73].

---

[66] V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (= EPRO 1; Leiden, 1961), p. 20-21.

[67] T. Szentléleky, *A Szombathelyi Isis Szentély* (Szombathely, 1965), p. 34 sq. Id., *Die römischen Denkmäler von Savaria* (Budapest-Amsterdam, 1971), p. 41.

[68] L. Balla, *A propos des périodes de l'Iseum de Savaria*, dans *Studia Aegyptiaca* I (= *Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65e anniversaire*, Budapest, 1974), p. 1-12.

[69] Vidman, *SIRIS*, n° 663.

[70] La partie de la frise située à gauche de la dédicace a disparu. V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 29-31, pl. II, 4, a supposé qu'un grand relief trouvé à Szombathely faisait primitivement pendant à Isis-Sothis; On y voit au centre Anubis ou un prêtre masqué portant palme et caducée; à droite se tient Sérapis; à gauche, un serpent s'approche d'Isis-Hygie.

[71] R. Fleischer, *Zum Isisheiligtum von Savaria*, dans *ÖJh*, XLVIII (Beiblatt), (1966-1967), *col.* 87-92, fig. 43-45, a cru reconnaître un *genius* dans ce personnage portant corne d'abondance et patère.

[72] V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 32-33, pl. III, fig. 5.

Le caractère astral d'Isis-Sothis est moins apparent sur le relief de Savaria que sur ceux de l'Iseum Campense et de Cerveteri. Ici, point d'étoiles dans le champ. Le grand sistre et la coupe de fruits (?) évoquent surtout une Isis dispensatrice des richesses et de la fertilité fournies par l'inondation. Cette fonction de la déesse demeurait importante même en dehors de la vallée du Nil à l'époque impériale. L'Égypte n'était-elle pas le grenier à blé de Rome? Les flottes de l'annone apportant en Italie le grain égyptien étaient souvent placées sous la protection d'Isis et de Sérapis [74].

Il est intéressant également d'examiner les représentations qui entourent le panneau d'Isis-Sothis sur la frise de l'Iseum de Savaria. V. Wessetzky a souligné à juste titre [75] que toutes ces divinités — Victoria, Fortuna, Mars et Hercule, sont liées au symbolisme du culte impérial, avec qui les divinités égyptiennes entretenaient des rapports évidents à Savaria [76], comme d'ailleurs dans d'autres cités romaines [77].

Le monnayage de l'époque impériale fournit des précisions sur les relations entre Isis-Sothis et le culte du souverain. Isis-Sothis apparaît pour la première fois au revers des émissions monétaires d'Alexandrie sous le règne de Trajan [78]. Un exemplaire de ces bronzes présente la déesse de face, vêtue du chiton et de l'himation, assise en amazone sur le chien passant vers la droite. Celui-ci retourne la tête vers Isis, qui tient un grand sceptre dans la dextre [79]; sur une variante [80], elle semble porter la couronne composée des cornes de vache enserrant le disque surmonté de deux hautes plumes et tourne la tête vers la droite; dans sa main gauche elle tient le sceptre et la corne d'abondance posée sur le dos de l'animal. Sur un autre bronze [81], la déesse tourne également la tête vers la droite; elle a dans la dextre un attribut indistinct, torche ou sceptre déformé; l'animal regarde vers l'arrière.

---

[73] Sur les frontons de l'Iseum du champ de Mars et de Cerveteri, le chien regardait devant lui, mais il tourne son mufle en arrière sur la plupart des documents.

[74] Cf. A. Alföldi, *Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn*, dans *JAC*, 8/9 (1965/66), p. 53 sq.

[75] V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 33-34.

[76] Voir la dédicace à Isis-Augusta de Ti. Barbius Valens, décurion de Savaria, questeur et pontife (V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 25; Vidman, *SIRIS*, n° 661; L. Balla, *op. cit.*). Une partie des adeptes du culte isiaque à Savaria devait être recrutée parmi les fonctionnaires de ce centre de l'administration provinciale (V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 22).

[77] V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 28-29, 33-34) a supposé également que les reliefs de l'Iseum de Savaria symbolisaient une fête isiaque du Nouvel An en liaison avec les *Vota Publica* officiels. Sur ce problème, cf. *infra*, p. 267.

Si le lieu d'émission n'étonne pas, on ne peut s'expliquer cependant le choix de ce thème dans le monnayage d'un empereur qui ne semble pas avoir été particulièrement attiré par les dieux égyptiens [82]. Sans doute faut-il admettre que des événements locaux ont suscité l'adoption de ce motif au revers de ces monnaies de bronze. On peut songer à des crues du fleuve particulièrement bénéfiques.

C'est à Rome que nous retrouvons ensuite Isis-Sothis au revers d'une émission d'Hadrien de 134/138 [83]. La déesse porte sur la tête une fleur de lotus. Elle brandit le sistre dans la dextre et tient un long sceptre [84] dans sa main gauche. Cette monnaie, ainsi qu'un sesterce de 134/138 montrant Sérapis et Isis donnant la main à

---

[78] Sur ces bronzes émis en l'an 13 et en l'an 16 de Trajan (= 109/110 et 112/113), voir G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini* (Le Caire, 1901), n° 927-929, p. 60, pl. XVII; J. Vogt, *Die alexandrinischen Münzen* (Stuttgart, 1924), II, p. 30 et 35.

[79] G. Dattari, *op. cit.*, n° 927, p. 60.

[80] *Ibid.*, n° 928, p. 60.

[81] *Ibid.*, n° 929, p. 60, pl. XVII.

[82] Cf. J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I. La politique religieuse des Antonins* (Paris, 1955), p. 101-109. — Pour J. Gagé, «*Basileia*». *Les Césars, les rois d'Orient et les «mages»* (Paris, 1968), p. 199-201, Trajan eut même une attitude presque hostile envers Sérapis.

[83] Voir H. Mattingly et E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage, II. Vespasian to Hadrian* (Londres, 1962), p. 444, n° 826; J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 239.

[84] Il s'agit bien évidemment d'un sceptre, allusion à la suprématie d'Isis sur les astres, et non d'une lance comme le supposent H. Mattingly et E. A. Sydenham, suivis par d'autres auteurs.

Hadrien et à Sabine [85], symboliseraient le voyage en Égypte effectué en 130 par l'empereur et son épouse et seraient les seuls témoignages officiels du goût d'Hadrien pour les dieux égyptiens [86].

Isis-Sothis réapparaît dans le monnayage romain sous le règne d'Antonin le Pieux, à la fois dans les émissions de Rome et d'Égypte. Des bronzes frappés à Alexandrie montrent à l'avers le buste du souverain, tandis qu'au revers Isis chevauche le chien passant vers la droite. Elle porte la couronne isiaque et le nœud caractéristique sur la poitrine. Elle est de face, mais regarde vers la droite. L'animal tourne vers elle sa tête entourée d'une couronne radiée ou d'un diadème de fouillages [87]. Il existe plusieurs variantes de ce type [88].

D'autres monnaies frappées à Rome vers 141 présentent à l'avers le buste voilé de *Diva Faustina*, l'épouse d'Antonin, et au revers l'image d'Isis-Sothis sur le chien galopant vers la droite. La déesse tient le sistre et tourne la tête vers la gauche [89].

Un bronze alexandrin de Faustine la jeune, datant des années de règne d'Antonin, présente au revers le même type de représentation [90]. Sur une monnaie de la même princesse émise à Aigai en Asie Mineure, Isis-Sothis tient cette fois la corne d'abondance dans la dextre et le sceptre dans la main gauche [91]. Il s'agit apparemment de la seule représentation de ce type dans la numismatique de l'Asie Mineure [92].

---

[85] H. Mattingly et E. A. Sydenham, *op. cit.*, n° 877.

[86] Voir M. Malaise, *Conditions* (= EPRO 22; Leiden, 1972), p. 425-426.

[87] R. S. Poole, *BMC Alexandria and the Nomes*, (Londres, 1892), n° 1121-1122, p. 133 et pl. XVI; G. Dattari, *op. cit.*, n° 2680, p. 172; J. Vogt, *op. cit.*, p. 87.

[88] Cf. G. Dattari, *op. cit.*, n° 2681, p. 172, pl. XVII (le chien n'a pas de couronne); n° 2682, p. 172 (Isis ne tient pas le sceptre); n° 2683, p. 172.

[89] H. Mattingly et E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage, III. Antonius Pius to Commodus* (Londres, 1930), p. 169, n° 1197.

[90] Cf. R. S. Poole, *op. cit.*, n° 1339, p. 164, pl. XVI. Il s'agit du même type de représentation que Poole, n° 1121-1122, mais l'animal ne semble pas couronné.

[91] Sur cette monnaie attribuée autrefois à Nicée, voir W. Drexler, *Über eine Münze Julians des Apostaten mit der Isis und dem Siriushund und einige andere Isis Sothis betreffende Denkmäler*, dans *Zeitschrift für Nümismatik*, 13 (1885), p. 307; Id., *Der Isis- und Sarapis-Cultus in Kleinasien*, dans *Numismatische Zeitschrift*, 21 (1889), p. 37; F. Dunand, *Le culte d'Isis* (= EPRO 26), III, p. 90 et 283, n. 4.

[92] Pour des monnaies de Stratonicée, où l'on a parfois voulu reconnaître Isis-Sothis, cf. *infra*, p. 276. — Isis-Sothis est également absente du monnayage de la Grèce.

Ces représentations d'Isis-Sothis, ainsi que d'autres émissions monétaires alexandrines, et même romaines, ornées de thèmes du zodiaque, du phénix ou de symboles astraux, sont évidemment à mettre en rapport avec le changement d'ère sothiaque en 139 ap. J.-C. [93], durant la seconde année du règne d'Antonin le Pieux. Malgré les divergences ou les imprécisions concernant la datation de ces documents, il semble que cet événement ait été marqué dans le monnayage d'Alexandrie principalement par l'émission, en l'an deux du règne, de monnaies portant au revers l'image du phénix [94], avec la légende Αἰών [95]. Une nouvelle série de ce type monétaire paraît dater de l'an six d'Antonin [96]. Les monnaies au type d'Isis-Sothis pourraient avoir été frappées à la même époque. On peut s'étonner évidemment de ces émissions tardives destinées à commémorer la nouvelle ère sothiaque quatre ans après son commencement. Or, dans l'ancien calendrier égyptien, la quatrième année après le début de l'ère sothiaque était précisément la dernière du cycle où l'étoile Sothis se levait durant le premier jour de l'an, si l'on tient compte du décalage d'un quart de jour par an [97].

Parmi les monnaies alexandrines à thèmes du zodiaque ou à motifs astraux célébrant l'événement[98], une émission[99] montrant au revers les bustes d'Isis et de Sérapis entourés de deux zodiaques placés l'un dans l'autre [100]. souligne la souveraineté sur les astres et le Temps d'Isis et de Sérapis [101].

---

[93] Voir *supra*, p. 249.

[94] Le phénix était le symbole du Soleil et de l'Éternité, mais également celui de la période sothiaque dans l'Égypte gréco-romaine; cf. R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix according to classical and Early Christian Traditions* (= EPRO 24; Leiden, 1972), en particulier p. 70 et 105.

[95] Voir B. V. Head, *Historia Numorum* (2e éd. Oxford, 1911), p. 863; J. Vogt, *op. cit.*, I, p. 116-117; R. van den Broek, *op. cit.*, p. 70, 105 et pl. VI-VII. — Sur l'Aion gréco-romain, dieu du Temps, voir D. Levi, *Aion*, dans *Hesperia*, 13 (1944), p. 285-297; R. Pettazzoni, *Kronos in Egitto*, dans *Scritti in onore di Ippolito Rosellini pubblicati a cura dell'Università di Pisa*, I (Pise, 1949), p. 275-299; Id., *Aion-(Kronos) Chronos in Egypt* dans *Essays on the History of Religions* (= Studies in the History of Religions, Supplements to *Numen*, I, Leiden, 1954), p. 171-179.

[96] Mais en l'an 8 pour certains auteurs, par exemple B. V. Head, *op. cit.*, p. 863; J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 323.

[97] Voir K. Sethe, *Sethos I und die Erneuerung der Hundsternperiode*, dans *ZÄS*, 66 (1931), p. 3, n. 4; R. van den Broek, *op. cit.*, p. 70.

[98] R. S. Poole, *op. cit.*, p. LVI-LVII; G. Dattari, *op. cit.*, p. 191-194, nº 2958 sq., pl. XXVI; B. V. Head, *op. cit.*, p. 863; J. Vogt, *op. cit.*, I, p. 115 sq.

[99] R. S. Poole, *op. cit.*, p. LVII; G. Dattari, *op. cit.*, nº 2983, pl. XXVI.

Le changement d'ère sothiaque correspondait à deux ans près au début du règne d'Antonin le Pieux. Au symbolisme du nouveau cycle sothiaque correspondait celui du changement de règne [102]. C'était là une belle occasion pour la propagande impériale, où la mystique de l'Age d'Or tenait une place éminente [103]. Elle continue à s'exercer vingt ans après à l'occasion des *Vicennalia*, où les thèmes du *Saeculum Aureum* et de l'Aion [104] sur des émissions de 158/159 célèbrent la félicité du règne et l'ordre du cosmos [105], maintenu grâce à la personnalité de l'empereur et à la faveur que lui accordent les dieux.

Le symbolisme de la commémoration des *Vicennalia* d'Antonin, célébrées après vingt ans de règne, n'est pas sans évoquer la fête Sed. Ce jubilé, trentenaire vraisemblablement, marquait dans l'Égypte ancienne le début d'un nouveau cycle royal, par lequel Pharaon exhaltait le triomphe de Maât et assurait l'ordre cosmique pour une nouvelle période de son règne.

Sur un relief de la colonne funéraire d'Antonin montrant son apothéose et celle de Faustine Ière, le couple impérial est emporté vers les étoiles par un génie ailé, dans lequel certains ont voulu voir la personnification du *Saeculum Aureum* [106], tandis que d'autres y reconnaissaient Aion, le dieu du Temps [107].

---

[100] Ils symbolisent la coïncidence entre le lever héliaque de Sothis et le Nouvel An.

[101] Orion était considéré comme l'âme d'Osiris, auquel Sérapis emprunte une partie de sa personnalité. Mais en raison de l'importance croissante de l'héliolâtrie au IIe siècle de notre ère, et spécialement à l'époque des Antonins, on peut penser que Sérapis figure avec Isis au centre de ces zodiaques en sa qualité de dieu solaire, caractéristique qu'il possédait d'ailleurs dès l'époque ptolémaïque: cf. J. Hani, *Sarapis dieu solaire*, dans *REG*, LXXXIII, n° 394-395 (Janvier-Juin 1970), p. 52-55.

[102] Sur le symbolisme du changement de règne dans l'Égypte pharaonique, cf. *supra*, p. 249 et J. Leclant, *op. cit.*, p. 234-236.

[103] Voir J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 297.

[104] Ce n'était pas la première fois que la montée sur le trône d'un empereur romain était considérée comme le début d'une ère nouvelle et le retour à l'Age d'Or; cf. par exemple des monnaies d'Hadrien émises en 121/122, avec au revers la légende *Saeculum Aureum*, personnifié par l'Aion tenant un globe surmonté du phénix (M. Malaise, *Conditions*, p. 449; R. van den Broek, *op. cit.*, p. 105).

[105] Voir J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 297.

Pourtant, en dépit de cette propagande si proche des conceptions pharaoniques et lagides, Antonin le Pieux n'a marqué aucune sympathie pour les divinités du cercle isiaque. A côté d'une dévotion vouée aux cultes traditionnels gréco-romains, c'est à Cybèle que vont les faveurs du couple impérial [108]. Une monnaie célèbre, qui se rattache aux séries des *Vota Vicennalia*, montre Antonin, suivi par Cybèle et Attis, qui tend la main à la déesse Rome [109]. Il faut souligner également l'importance croissante des théologies solaires orientales à Rome à cette époque; elle est particulièrement sensible dans la propagande officielle d'Antonin le Pieux, comme l'indiquent divers types monétaires, où la tête du souverain est entourée d'un nimbe héliaque [110].

Faut-il attribuer au changement d'ère sothiaque le choix d'Isis-Sothis comme motif central du zodiaque sur des peintures décorant des tombes d'Akhmîm, en Moyenne Égypte [111]? C'est là une simple hypothèse, car aucun indice ne permet de préciser la datation de ces sépultures d'époque romaine [112]. Au centre du zodiaque circulaire de l'antichambre de la tombe n° 3 [113], Isis-Sothis suit le schéma traditionnel (Pl. XXXIV). La déesse aux longs cheveux tient dans la main gauche un grand sceptre papyriforme; dans la dextre elle brandit une longue tige florale. Le chien à la queue dressée retourne la tête dans sa direction. De nombreuses étoiles sont dispersées dans le champ. Sur le zodiaque circulaire de l'antichambre de la tombe n⁰ 8 [114], la représentation de la déesse est très comparable, mais fort abîmée. Cependant, Isis-Sothis, dont les cheveux longs sont surmontés d'un disque, ne semble pas tenir le sceptre dans la main gauche. Le même thème aurait orné le zodiaque circulaire d'une autre tombe d'Akhmîm, vue par F. W. von Bissing en 1897 et disparue lors de sa seconde visite du site en 1913 [115]. La tête de la déesse y était surmontée d'un disque radié de couleur jaune. Sa main gauche reposait sur les genoux, tandis que la dextre brandissait la longue tige florale.

---

[106] L. Vogel, *The Column of Antoninus Pius* (Cambridge, Mass., 1973).

[107] L. Deubner, *Die Apotheose des Antoninus Pius*, dans *RM*, 27 (1912), p. 16 sq., R. Turcan, *Le piédestal de la colonne antonine. A propos d'un livre récent*, dans *RA* (1975) II, p. 311 sq.

[108] J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 312-320.

[109] *Ibid.*, p. 313.

[110] J. Vogt, *op. cit.*, I, p. 114, 116; J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 323-324.

[111] Telle est l'opinion de F. W. von Bissing, *Tombeaux d'époque romaine à Akhmîm*, dans *ASAE*, L (1950), p. 567.

[112] Six plafonds des hypogées d'Akhmîm sont ornés d'une représentation du zodiaque; cf. O. Neugebauer et R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, III. *Decans, Planets, Constellations and Zodiacs* (Londres, 1969), p. 100-101; les zodiaques n° 3 B, 6 et 8 B ont pour thème central un Harpocrate accroupi.

[113] O. Neugebauer et R. A. Parker, *op. cit.*, p. 100 et pl. 52 (dessin et photo). — le petit disque que la déesse semble avoir sur la photo n'apparaît pas sur le dessin.

Il faut attendre le IVe siècle pour retrouver Isis-Sothis dans le monnayage romain et plus précisément dans les monnaies émises à l'occasion des *Vota Publica* du 3 Janvier, qui étaient distribuées à la foule lors des festivités du jour de l'an. Cette série, qui débute sous le règne de Dioclétien, serait un témoignage de l'ultime résistance du parti païen de Rome contre le christianisme [116]. Alors que les autres monnaies avaient perdu leur caractère païen depuis Constantin, les thèmes ornant les émissions des *Vota Publica* révèlent en effet une propagande orchestrée par l'aristocratie conservatrice, dont l'inclination pour les religions orientales est manifeste. Les allusions au culte isiaque y occupent une place importante, où l'on remarque l'image d'Isis-Sothis [117].

La déesse est représentée au revers d'une monnaie de Julien l'Apostat (361-363). L'iconographie est comparable à celle des émissions monétaires antérieures [118]: Isis, vue de face, est assise à califourchon sur le chien [119] passant vers la droite, qui retourne la tête vers elle; la déesse agite un sistre dans la dextre et tient un long sceptre de sa main gauche; dans le champ, l'inscription *Vota Publica.* On trouve une représentation identique au revers d'une monnaie de Jovien (363-364) [120], de Valentinien I (364-375) [121]. Isis chevauchant le chien figure également sur une monnaie de Valens (364-378) [122]. Le thème est encore plus fréquent dans le monnayage anonyme des *Vota Publica.* Gratien ayant interdit en 379 de faire figurer l'effigie impériale à l'avers de ces types monétaires servant à la propagande du mouvement païen, les émissions se poursuivent en effet jusqu'en 394/395, mais le portrait impérial peut alors être remplacé à l'avers par les bustes d'Isis et de Sérapis [123].

---

[114] *Ibid.*, p. 101 et pl. 55 B (dessin et photo).

[115] F. W. von Bissing, *op. cit.*, p. 557, 560. — En dépit des similitudes avec l'Isis-Sothis de la tombe n⁰ 8, il semble bien s'agir d'une autre sépulture.

[116] Cf. A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century* (= Dissertationes Pannonicae, ser. II, fasc. 7, 1937).

[117] Sur les quatre cents documents répertoriés par A. Alföldi, Isis-Sothis figure sur vingt types différents des émissions des *Vota*; le chien Sirius sur deux autres monnaies.

[118] A. Alföldi, *op. cit.*, n⁰ 66, p. 66, pl. II, 20.

[119] Sur une autre monnaie de Julien l'Apostat (*ibid.*, n⁰ 72, p. 67, pl. II, 17) Isis, accompagnée d'Harpocrate, est debout dans un char, près duquel gambade le chien Sirius; le même thème orne une émission anonyme (*ibid.*, n⁰ 300, p. 86-87, pl. VIII, 6-7); sur ces deux représentations, cf. *infra*, p. 272.

Plusieurs de ces frappes anonymes montrant au droit le buste d'Isis de profil présentent au revers l'image d'Isis-Sothis avec quelques variantes [124]. Elle orne également d'autres types portant à l'avers le buste de Sérapis [125] ou les bustes conjugués d'Isis et de Sérapis [126].

A. Alföldi a bien mis en évidence le rôle symbolique du couple divin isiaque dans les vœux impériaux du 3 Janvier et dans les solennités du Nouvel An romain [127]. Isis et Sérapis sont les garants de la félicité impériale et de la prospérité du pays au début de chaque nouvelle année de règne. La fréquence des représentations des dieux isiaques dans un bateau sur les monnaies des *Vota* rappelle qu'ils étaient protecteurs de la navigation, mais qu'ils parrainaient aussi les flottes de l'annone pourvoyant à l'alimentation en grain de la capitale romaine [128]. Le parallélisme est grand avec le symbolisme du Nouvel An dans l'Égypte ancienne. Pharaon était le maître de l'ordre universel et de la prospérité de la vallée du Nil grâce à la protection des dieux. Cette faveur lui était renouvelée au Nouvel An, début d'un nouveau cycle, symbole de recréation du monde, et se manifestait principalement par la crue du Nil qui donnait à l'Égypte sa richesse [129].

---

[120] *Ibid.*, n° 82, pl. XIX, 30.

[121] *Ibid.*, n° 90, p. 69, pl. XII, 16. — Dans tous ces cas, les détails sont illisibles; on ne peut distinguer par exemple la coiffure de la déesse.

[122] *Ibid.*, n° 101, p. 70 (pas de photo).

[123] *Ibid.*, p. 30-42.

[124] *Ibid.*, n° 306, p. 87, pl. IX, 4 (même type que précédemment, avec toujours l'inscription *Vota Publica*, mais le chien a la tête vers l'avant), n° 337, p. 90, pl. X, 11 (même type, mais Isis tourne la tête vers la gauche), n° 347, p. 91, pl. X, 21 et n° 351, p. 91, pl. X, 26 (même type, mais Isis tourne la tête vers la droite); n° 356, p. 91, pl. X, 30; n° 369 a, p. 93, pl. VII, 4 (à l'avers le buste d'Isis est vu de face; au revers même type, mais Isis tourne la tête vers l'arrière).

[125] *Ibid.*, n° 153, p. 75, pl. IV, 9; n° 160, p. 75, pl. IV, 22; n° 172, p. 76, pl. X, 33 (même type, le chien tourne la tête vers l'arrière); n° 208, p. 79, pl. V, 38 (même type, mais Isis tourne la tête vers le chien).

[126] *Ibid.*, n° 246, p. 82, pl. VIII, 34; n° 371, p. 93, pl. VII, 19; n° 379, p. 93, pl. VII, 34; n° 382, p. 94, pl. VII, 37-38; n° 391, p. 94, pl. VIII, 39.

[127] Cf. A. Alföldi, *op. cit.* en particulier p. 54; Id. dans *JAC*, 8/9 (1965/1966), p. 53-87, pl. I-XVI.

Les représentations d'Isis-Sothis, maîtresse de l'inondation et du début de l'année, sur les monnaies des *Vota Publica* s'insèrent parfaitement dans cette symbolique égyptisante du Nouvel An et des vœux impériaux, fait qui ne semble pas avoir attiré l'attention de A. Alföldi. Mais V. Wessetzky a émis l'hypothèse [130] à propos de l'Iseum de Savaria que le Nouvel An pourrait avoir été célébré dans les temples isiaques d'Occident. L'image d'Isis-Sothis au fronton du temple de Savaria, associée à des divinités caractéristiques du culte impérial, confirmerait les thèses de A. Alföldi sur le rôle des dieux égyptiens dans les *Vota Publica* et le Nouvel An romain en général [131].

S'il est difficile d'affirmer que l'on fêtait le Nouvel An dans les temples isiaques d'Occident, il est possible que la crue du Nil, liée au début de l'année égyptienne, ait été célébrée dans les centres du culte alexandrin dans le monde gréco-romain [132]. On sait le rôle important attribué dans les sanctuaires et la liturgie isiaques à l'eau, identifiée à celle du fleuve sacré, le Nil [133]. Le jardin de la maison de l'Isiaque Loreius Tiburtinus à Pompéi, orné en particulier d'un buste de Sérapis et d'une représentation de style pharaonique, possédait un dispositif permettant de réaliser une inondation artificielle rappelant la crue du Nil [134]. Le jardin de la maison de Cornelius Tages (Pompéi, I, 7, 10) pouvait également être inondée grâce à un système d'écoulement et d'endiguement de l'eau des fontaines, tandis que les peintures du podium du grand triclinum montrent précisément les aspects de l'Égypte durant la crue du fleuve [135]. Il n'est pas certain que ces Nils artificiels évoquaient pour les Romains uniquement les festivités nautiques et la joie de vivre sur la riche terre d'Égypte, telles qu'on les voit sur la mosaïque de Palestrina [136]. On peut songer à des fêtes isiaques de la crue du Nil: Osiris ressuscité n'était-il pas identifié à l'eau sainte de l'inondation qui régénérait et conférait l'immortalité [137]?

---

[128] Pour A. Alföldi, le symbolisme du Nouvel An aurait culminé avec la présentation du «bateau de Félicité» (*A Festival of Isis*, p. 54); cela l'entraîne à un rapprochement entre les *Vota Publica* et la fête du *Navigium Isidis* du 5 Mars, célébrant l'ouverture de la navigation à la fin de l'hiver.

[129] Ces rapports entre les *Vota Publica* romains et la thématique pharaonique ont déjà été soulignés par J. Leclant, dans A. Alföldi, *JAC*, 8/9 (1965/1966), appendice II p. 87; cf. également M. Malaise, *Conditions*, p. 448-449. — Pour l'influence du culte royal hellénistique, et particulièrement celui des Lagides sur le culte impérial romain, voir L. Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (= Bibliothèque de Théologie, série III, vol. V, Tournai, 1957).

[130] V. Wessetzky, *op. cit.*, p. 28, 33-34.

[131] Cf. A. Alföldi, *op. cit.*, p. 66 sq. et Id., *Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern*, dans *Lauraeae Aquincenses*, I (Budapest, 1938), p. 312 sq., pour des thèmes isiaques sur des formes à gâteaux et des médaillons d'applique décorant des cruches à vin qui servaient vraisemblablement de cadeaux du Nouvel An.

A côté des témoignages majeurs que constituent les peintures, les sculptures ou les monnaies, des documents plus humbles attestent une dévotion à Isis-Sothis. Ce sont d'abord des terres cuites de l'Égypte romaine. Sur une statuette (fig. 1) du Musée de Berlin [138], la déesse porte le nœud isiaque sur la poitrine et retient de sa dextre une corne d'abondance placée sur la croupe du chien, tandis que sa main gauche repose sur ses genoux. Ses longs cheveux sont couronnés de la coiffure traditionnelle composée des cornes, du disque et de deux hautes plumes. Le chien, présenté de profil, mais tête de face, porte un collier et, entre les oreilles, un disque orné d'une étoile à sept branches avec petit motif discoïde central. Une autre figurine présente le même thème. Mais la tête de la déesse est cassée et ses mains, posées sur les genoux, ne tiennent aucun attribut [139]. Sur une statuette du Musée du Caire, le chien porte un disque entre les oreilles [140]. On connaît également des représentations d'Isis-Sothis en bronze [141].

---

[132] R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten* (= Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 5, 1963), p. 27-28.

[133] Par exemple, à Délos, l'Inopos, qui alimentait en eau les Sarapieia, passait pour être en relation directe avec le Nil; cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* (1916), p. 20 et 286 sq.; P. Gilbert, *Influences de l'art égyptien sur l'art grec à Délos*, dans *AIPhOr*, XIV (1954-1957), p. 198; Id., *Un trait de parenté entre les Serapeia de Délos et l'Égypte . . .*, dans *NClio*, VII-IX (1955-1957), p. 296; R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 27-28.

[134] V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), p. 44-45, pl. XIX, 2.

[135] *Ibid.*, p. 50.

[136] C'est cependant l'opinion de P. Grimal, *Les jardins romains*, 2e éd. (Paris, 1969), p. 296-298, qui rappelle combien les amis de Cicéron se moquaient de ces Nils et de ces Euripes aménagés à grands frais (Cicéron, *De Leg.*, II, 2).

[137] Voir D. Bonneau, *op. cit.*, p. 245 sq.

[138] Musée de Berlin, nº inv. 9956. — Sur ce document, cf. A. Erman, *Die ägyptische Religion* (1905), p. 226, fig. 143; W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* (= Königliche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung, Bd II, Berlin, 1914), p. 39 sq., nº 36, pl. 3; Bonnet, *RÄRG*, p. 329, fig. 84; D. Bonneau, *op. cit.*, p. 267.

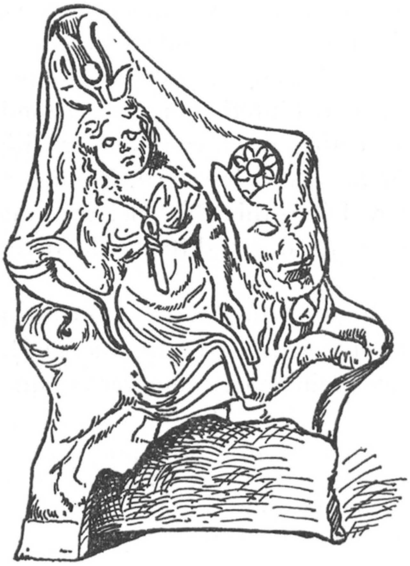


Fig. 1. Statuette d'Isis-Sothis en terre cuite du Musée de Berlin, nº 9956. D'après A. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1905, fig. 143.

---

[139] W. Weber, *op. cit.*, p. 39 sq., nº 37, pl. 3.

[140] Cf. P. Graindor, *Terres cuites de l'Egypte gréco-romaine* (Anvers, 1939), p. 52-53.

[141] Cf. V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (= EPRO 27; Leiden, 1972), p. 231, n. 23, qui signale un document du Musée du Vatican, nº inv. 15623.

Sur une lampe de terre cuite munie à l'arrière d'une bélière de suspension, la déesse ne chevauche pas réellement l'animal [142]. Son buste surgit de l'échine du chien, qui porte un collier à pendeloque en forme de croissant; la déesse est reconnaissable à ses longues boucles torsadées. P. Perdrizet a suggéré que ce type de lampes [143] était utilisé lors des festivités marquant le lever héliaque de Sothis.

Isis-Sothis est figurée en haut-relief sur un fond de coupe en faïence émaillée bleu-vif [144]. Elle tient le sistre dans la dextre et avait probablement dans la main gauche une corne d'abondance, aujourd'hui cassée. Il s'agit probablement d'une fabrication égyptienne [145]. C'est le cas également pour une coupe en stéatite [146], retrouvée à Chypre, dont l'intérieur porte au fond l'image en haut-relief d'Isis-Sothis, coiffée de la couronne traditionnelle, assise sur un animal grossièrement représenté [147], le chien probablement.

On trouve encore Isis-Sothis chevauchant le chien sur quelques gemmes antiques, dont il est difficile de déterminer le lieu de fabrication [148].

Une remarque s'impose après cette énumération de témoignages mineurs. Les représentations d'Isis chevauchant le chien sont rares; il suffit pour s'en convaincre de comparer ces quelques exemplaires à la masse documentaire des terres cuites et des pierres gravées du monde gréco-romain. Ces objets semblent tous dater de l'époque romaine, sans qu'il soit possible de préciser davantage leur chronologie. En tous cas, rien ne permet de les attribuer au changement d'ère sothiaque en 139 de notre ère [149].

---

[142] P. Perdrizet, *Les terres-cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, I (Nancy, 1921), p. 22-23, pl. XVI; D. Bonneau, *op. cit.*, p. 267, qui date cette lampe du Ier siècle ap. J.-C.

[143] Cf. *infra*, p. 273, pour une autre lampe avec représentation du chien et de l'étoile.

[144] Voir H. C. Gallois, *Hellenistische, romeinsche en coptische ceramiek in het Museum Scheurleer*, dans *BABesch*, III, fasc. 1 (Juin 1928), p. 11-12, fig. 8, qui cite d'autres documents comparables.

[145] Sur l'origine alexandrine de ces petites coupes en marbre, stéatite, schiste ou terre cuite émaillée, ornées à l'intérieur de représentations des divinités isiaques en relief très accusé, cf. T. Schreiber, *Die alexandrinische Toreutik*, I (= Abhandlungen der Philol.-Hist. Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XIV, 1894), p. 435-436, fig. 127.

[146] D'un diamètre de 0,07 m env., cette coupe, provenant de l'ancienne collection Cesnola, est pourvue de deux anses aplaties; l'extérieur est côtelé, à l'imitation d'un récipient métallique.

[147] Cf. J. L. Myres, *The Metropolitan Museum of Art. Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus* (New York, 1914), p. 268-270, nº 1545.

[148] Voir G. Lafaye dans *MEFR*, I, 1881, p. 195, 212-213; Id., *Histoire du culte*, p. 310, nº 153.

Si les figurations d'Isis chevauchant le chien sont les plus significatives, l'iconographie d'Isis-Sothis ne se réduit pas à cet unique thème. La déesse peut également chevaucher le lion [150], comme le montrent plusieurs gemmes [151]. Le choix de cet animal s'explique aisément, car le soleil entrait dans le signe du lion deux jours avant le lever héliaque de Sothis. Dans l'Égypte gréco-romaine, cet animal du feu céleste était considéré, à l'instar de Sothis, comme un annonciateur de la crue du Nil [152]. Mais le lion était déjà dans l'Égypte pharaonique en relation avec l'eau [153]. Des monnaies alexandrines d'Antonin le Pieux commémorant la nouvelle ère sothiaque illlustrent bien ses rapports avec la crue du Nil et Sothis. Elles montrent au revers le buste du Soleil placé sur un lion qui porte une étoile au-dessus de la tête [154].

Isis est parfois accompagnée d'un chien qui peut être représenté à ses côtés ou gambade près d'elle. Un problème se pose alors : s'agit-il de Sirius ou du dieu canidé Anubis ? Dans certains cas, l'animal doit être identifié à Sirius-Sothis.

Un autel votif [155] trouvé dans les thermes de Turris, l'actuelle

---

[149] C'est l'hypothèse qui avait été avancée par certains auteurs, cf. par exemple G. Lafaye dans *MEFR*, I (1881), p. 206.

[150] Sur Isis-Sothis et le lion, cf. principalement D. Wortmann, *Kosmogonie und Nilflut*, dans *BJb*, 166 (1966), p. 80-85.

[151] D. Wortmann, *op. cit.*, p. 83, qui cite H. B. Walters, *BMC Gems* (1926), nº 1677-1680; sur une pierre gravée de la cathédrale de Cologne (Metropolitankapitel, nº inv. IV Ba 11), le lion monté par la déesse porte une auréole radiée.

[152] Voir W. Deonna, *La grenouille et le lion*, dans *BCH*, 74 (1950), p. 1-9.

[153] C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'ancienne Egypte* (Leiden, 1951), p. 84.

[154] G. Dattari, *op. cit.*, nº 2965, pl. XXVI; nº 2966-2968; B. V. Head, *op. cit.*, p. 863; J. Vogt, *op. cit.*, I, p. 117.

[155] Cf. P. Mingazzini, *Quattro marmi del Museo Sana provenienti da Turris* dans *Studi Sardi*, XII-XIII (1952-1954), p. 495-498, pl. I-III (qui date ce monument du début du IIe siècle ap. J.-C.) ; G. Sotgiu, *Culti e divinità nella Sardegna romana attraverso le iscrizioni*, dans *Studi Sardi*, XII-XIII (1952-1954), p. 577-578 (qui le date du milieu du Ier siècle ap. J.-C.); cf. encore Vidman, *SIRIS*, nº 521 et M. Malaise, *Inventaire*, p. 315.

Porto Torres en Sardaigne, est orné sur sa face principale d'un relief montrant Isis-Thermuthis, à buste humain et corps serpentiforme, couronnée d'une fleur de lotus. Sur le côté gauche du monument est figuré le dieu crocodile Sobek — le Souchos des Grecs; sur le côté droit, on voit un grand chien muni d'un collier (Pl. XXXV); les deux animaux sont tournés en direction de la déesse et portent comme elle une grande fleur de lotus sur la tête. Isis-Thermuthis est l'aspect agraire de la déesse. Elle est la dispensatrice et la protectrice des récoltes de la vallée du Nil, obtenues grâce à l'inondation, à laquelle font allusion le crocodile Sobek, dieu nilotique, et le chien Sirius-Sothis, puisque c'est bien de lui qu'il s'agit.

Sur deux monnaies romaines des *Vota Publica*, l'une de Julien l'Apostat [156], l'autre du monnayage anonyme postérieur à 379 ap. J.-C. [157], on voit Isis de face, dans un char tiré par deux sphinx; elle porte un sistre et un objet discoïde, peut-être une patère ou une situle. Devant elle se tient le petit Harpocrate muni de la corne d'abondance et mettant à sa bouche l'index de la main droite. Le chien qui gambade devant le char peut être identifié grâce à son auréole radiée. On remarque que la ligne de sol est remplacée par des motifs en vagues symbolisant probablement l'inondation.

Le chien Sirius n'est parfois pas en rapport direct avec Isis, mais figuré dans un contexte isiaque et nilotique. C'est le cas pour un autel cylindrique du Ier siècle av. J.-C. trouvé dans les environs de la ville de Samos [158]. Derrière le groupe des divinités isiaques, Isis, Sérapis, le taureau Apis et Anubis, présenté sous forme humaine mais doté d'une tête de canidé, sont sculptés de nombreux animaux du Nil ou des déserts environnants, destinés à créer une ambiance exotique. Leur identification n'est pas toujours aisée [159], mais on remarque plusieurs canidés. On peut admettre que certains d'entre eux symbolisaient Anubis sous sa forme animale et d'autres le chien Sirius-Sothis.

Dans d'autres cas, l'hésitation reste permise. Une statuette fragmentaire[160] en terre cuite trouvée dans une nécropole de Messine en Sicile représente Isis coiffée de sa couronne traditionnelle. Elle tient dans la main gauche une coupe vers laquelle s'approche un animal, dont on n'aperçoit que la tête. S'agit-il de Sirius, d'Anubis, ou même d'un lion[161]?

---

[156] Cf. A. Alföldi, *A Festival of Isis*, nº 72, p. 67, pl. II, 17.

[157] *Ibid.*, nº 300, p. 86-87, pl. VIII, 6, 7.

[158] R. Horn, *Samos*, XII. *Hellenistische Bildwerke auf Samos* (1972), nº 173, p. 209-212, pl. 80-82.

[159] L'animal placé près du serpent est vraisemblablement un ichneumon, plutôt qu'un «renard».

Sur une terre cuite conservée à Berlin[162], le chien est couché à côté d'Isis, qui tient sistre et situle. Il est assis sous le trône où siège Isis, sur la fameuse table isiaque en bronze du Musée de Turin, qui provient sans doute d'un Iseum de la capitale romaine[163].

On a voulu voir également un rapport entre le chien figuré aux pieds d'un personnage féminin, Isis vraisemblablement, sur une plaque d'ivoire sculpté de la chaire de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle[164], qui pourrait être d'origine alexandrine. Mais l'animal semble plutôt lié à une petite représentation de Pan jouant de la syrinx.

Sur une lampe de terre cuite trouvée à Memphis, le chien est représenté seul avec une étoile dans le champ[165]. Le lieu de découverte autorise l'identification avec Sirius-Sothis. Mais lorsqu' aucun rapport avec l'Égypte ou les cultes isiaques ne peut être établi, les représentations du chien entouré d'étoiles ou à tête radiée, sont vraisemblablement celles du Sirius grec, sans lien avec Isis-Sothis[166].

---

[160] Manquent le bras droit de la déesse et toute la partie inférieure. Sur cette figurine conservée au Musée de Messine (n° inv. A 3789), cf. G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia* (= EPRO 31; Leiden, 1973), n° 200, p. 228, pl. XXXV, fig. 52.

[161] C'est cette dernière hypothèse que semble retenir G. Sfameni Gasparro.

[162] Musée de Berlin, n° 9172; cf. Roeder, s.v. *Sothis* dans Roscher, *Myth. Lex.*, IV, *col.* 1280.

[163] Cf. G. Lafaye dans *MEFR*, I (1881), p. 213; Id., *Histoire du culte*, p. 332-333, n° 230; E. Scamuzzi, *La Mensa Isiaca* (Rome, 1939); M. Malaise, *Inventaire*, p. 235-236, n° 442. — D. Bonneau, *op. cit.*, p. 268, met ce monument en relation avec la nouvelle ère sothiaque à cause de la présence du chien et le date de la première moitié du IIe siècle ap. J.-C.; pour E. Scamuzzi, il s'agirait plutôt d'une œuvre du Ier siècle de notre ère.

[164] Voir G. Lafaye dans *MEFR*, I (1881), p. 213. — Sur ce relief, cf. J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans *BSAA*, 5 (1902), p. 46 sq., fig. 32-33.

[165] P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 22, avec fig.

[166] Voir par exemple une gemme avec la tête du chien Sirius entourée de rayons: A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen* (1900), pl. L, n° 4.

Malheureusement, un contexte égyptien ou isiaque ne permet pas toujours de considérer avec certitude comme Sirius-Sothis le chien figuré avec une étoile. A l'époque gréco-romaine, Anubis, tout en restant une divinité funéraire, est mis en relation avec la crue du Nil. N'avait-il pas, dans la légende osirienne, aidé Isis à trouver dans l'eau du fleuve le cadavre d'Osiris? Sur la mosaïque de Praeneste, il est représenté à côté de la procession du vase sacré contenant l'eau de l'inondation symbolisant la résurrection du dieu [167]. Sirius-Sothis, annonciatrice de la crue, est parfois appelée l'étoile d'Anubis [168]. Un rapprochement ne pouvait manquer d'être fait entre le chien Sirius-Sothis et le canidé Anubis [169]. Quelques gemmes montrent Anubis à tête de chien figuré selon son iconographie habituelle, avec une étoile au-dessus de lui [170]. Sur une pierre gravée, son image est dotée de l'inscription «Sothis» [171].

Le chien qui accompagne le petit dieu Harpocrate sur certaines représentations doit-il être identifié à Anubis ou à Sirius-Sothis? On serait tenté à première vue d'y reconnaître Anubis. C'est le cas probablement pour les nombreuses statuettes romaines montrant Harpocrate ayant à ses côtés un oiseau et un chien [172]. On peut comparer en effet ces représentations à une série de stèles funéraires de l'Égypte romaine [173], où le défunt est flanqué à gauche du faucon Horus, symbole de résurrection, et à droite du canidé Anubis, le dieu des morts qui le conduira dans l'au-delà.

Lorsque c'est le chien seul qui accompagne Harpocrate, le doute reste permis. Horus-Harpocrate lui-même est parfois mis en rapport avec l'étoile Sothis dans l'Égypte ancienne. Il est appelé «Horus qui est dans Sothis»[174]. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'on le représente avec le chien Sirius-Sothis. Est-ce ainsi qu'il faut interpréter certaines gemmes[175], ou bien le petit Harpocrate ailé dirigeant un chien parmi le décor panthée de l'autel isiaque de Galezan, près de Pula en Istrie[176]? Sur une terre cuite de l'Égypte romaine, il chevauche cet animal comme Isis-Sothis[177].

---

[167] Sur Anubis et la crue, voir D. Bonneau, *op. cit.*, p. 268-269.

[168] Elien, *De nat. an.*, X, 45.

[169] Sur les rapports entre Anubis et Sothis, cf. G. Lafaye dans *MEFR*, I (1881), p. 213-214; D. Wortmann, *op. cit.*, p. 78-79.

[170] Cf. par exemple Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets* (1950), 36, 38, 225; D. Wortmann, *op. cit.*, p. 78, fig. 12.

[171] Drexler, s.v. *Hermanubis* dans Roscher, *Myth.Lex.*, I, 2 (1886-1890), *col.* 2310.

[172] Cf. par exemple E. Babelon et A. Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale* (1895), n° 654; Reinach, *Rép. Stat.*, II, 2, (1909)^2, p. 481, n° 1-5, 8; p. 483, n° 2.

[173] Cf. la série des stèles de Kôm Abou Billou: J. Leclant dans *Orientalia*, 40 (1971), p. 228 (avec bibliographie); *ibid.*, 41 (1972), pl. IX, fig. 4; M. Rassart-Debergh, *Antiquités romaines et chrétiennes d'Égypte* (Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, Guide du département égyptien, n° 3, 1976), p. 19, n° E 8210.

En marge d'Isis-Sothis[178], il convient de signaler d'autres représentations où s'affirme le caractère astral de la déesse. Isis, maîtresse des étoiles et de tous les astres[179] apparaît à Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 4), drapée dans une *palla* brodée d'étoiles et d'un croissant. Sur une statuette fragmentaire du Musée du Louvre[180], toute sa tunique est ornée d'étoiles et de groupements de petits cercles. Sur un relief du Vatican, la prêtresse isiaque Galatée porte l'étole de la déesse brodée d'étoiles et de croissants[181]. Des gemmes montrent Isis entourée d'étoiles[182]. Elle est parfois identifiée à la constellation de la Vierge[183]. Ses rapports avec les Dioscures s'expliquent par leur fonction commune de patrons de la navigation, mais également par leur caractère astral[184]. C'est probablement en ce sens qu'il faut comprendre l'apparition d'Isis, Sérapis et des Dioscures comme protecteurs de la tétrarchie sur l'arc de Galère à Thessalonique à la fin du IIIe siècle ap. J.-C.[185].

---

[174] Pyr. 632; cf. Roeder, s.v. *Sothis* dans Roscher, *Myth.Lex.*, IV, 1909-1915, *col.* 1274. — Voir également *supra*, p. 264, n. 112, pour trois plafonds astronomiques d'Akhmîm, où l'image d'Harpocrate remplace celle d'Isis-Sothis.

[175] Voir par exemple A. Furtwängler, *op. cit.*, pl. XXX, nº 6.

[176] Sur cet autel du Ier ou du IIe siècle ap. J.-C., voir R. Weisshäupl, *Pantheistische Denkmäler*, dans *ÖJh*, XIII (1910), p. 179-182, fig. 93-95, en particulier fig. 95 pour le côté droit sur lequel est représenté Harpocrate; Vidman, *SIRIS*, nº 596; M. Malaise, *Inventaire*, p. 3.

[177] P. Graindor, *op. cit.*, p. 52.

[178] Signalons que R. Merkelbach, *Eine astrale Deutung der Tazza Farnese* dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (= Colloque de Strasbourg, 9-11 Juin 1971, éd. Paris, 1973), p. 67-78, pl. I-II, a donné une interprétation astrale au décor de la Tasse Farnèse: Isis-Déméter deviendrait Isis-Sothis, Horus-Triptolème serait Orion, tandis que les vents étésiens symboliseraient les Gémeaux.

[179] Nous laissons de côté les rapports d'Isis avec la lune, qui ne seraient pas d'origine égyptienne. Sur ce sujet, cf. par exemple W. Drexler, s.v. *Isis* dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 1, *col.* 437-439; V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), p. 72-73, 81; Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie* (= EPRO 49; Leiden, 1975), p. 63 sq.

[180] Musée du Louvre, nº inv. MNE 439; sur ce document, qui daterait du IIIe siècle ap. J.-C., cf. V. Tran Tam Tinh, *Une statuette d'Isis Ourania*, dans *RA*, 1970, II, p. 283-296, 10 fig.

[181] M. Malaise, *Inventaire* (Leiden, 1972), p. 143, nº 107.

[182] W. Drexler, s.v. *Isis* dans Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1, *col.* 435-436.

Si la personnalité de l'Isis-Sothis gréco-romaine est empruntée dans sa totalité aux conceptions religieuses de l'Égypte ancienne, il n'en est pas de même pour le thème iconographique de la déesse chevauchant le chien. Le fait qu'à la fin du IIe siècle ap. J.-C., elle soit encore figurée selon les anciens schémas pharaoniques à Athribis[186], alors qu'Isis sur le chien était déjà attestée à Rome depuis un siècle et demi, incite d'emblée à chercher hors de la vallée du Nil l'origine de cette iconographie[187].

Hécate, la magicienne, déesse à caractère funéraire et lunaire, est fréquemment en rapport avec le chien. Sur des monnaies datant de Septime Sévère, émises à Stratonicée en Carie, ville dont elle était la principale divinité, elle chevauche un chien à auréole radiée, passant vers la gauche, et retient de ses deux mains un voile qui se gonfle au-dessus de sa tête[188]. Certaines émissions monétaires de cette cité la montrent debout, tenant une patère et une torche, un chien à son côté[189]. D'autres documents associent également

---

[183] W. Drexler, *ibid.*, col. 436-437; F. Boll, *Sphaera* (1903), p. 18, 209-212; Y. Grandjean, *op. cit.*, p. 65.

[184] F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse. Étude d'iconographie religieuse* (Paris, 1935).

[185] M. Malaise, *Conditions*, p. 447-448.

[186] Voir *supra*, p. 252.

[187] Le thème d'Isis chevauchant une truie, que l'on trouve sur quelques terres cuites de l'Égypte romaine, n'est pas non plus d'origine égyptienne; cf. J. Bergman dans *Acta Universitatis Upsaliensis Boreas*, 6 (1974), p. 81-109, 6 fig.

[188] Cf. W. Drexler dans *Numismatische Zeitschrift*, 21 (1889), p. 138; B. V. Head, *BMC Caria, Cos, Rhodes, etc.* (1897), n° 42, p. 153, pl. XXIV, 4 (Trajan à Septime-Sévère ?); n° 44-45, p. 153 (époque de Septime-Sévère); F. Dunand, *Le culte d'Isis*, III (Leiden, 1973), p. 43.

[189] B. V. Head, *op. cit.*, n° 50, p. 154 (règne d'Antonin le Pieux); n° 53, p. 155 et n° 56-57, p. 156 (Septime-Sévère); n° 65, p. 158, pl. XXIV, 9 (Caracalla); F. Dunand, *op. cit.*, p. 43.

Hécate et le chien [190]. Sur une gemme du Musée de Berlin [191], elle chevauche un chien passant vers la gauche: comme Isis elle est assise de face en amazone sur l'animal; seule la partie inférieure du corps est drapée d'un vêtement; un serpent s'enroule autour de son bras droit. Cependant, ces exemples, tous assez tardifs apparemment, ne fournissent aucune précision sur l'origine du thème d'Isis-Sothis.

Beaucoup plus intéressantes semblent les représentations d'Aphrodite Pandemos ou Epitragia, forme de la déesse associée à Ourania [192]. Dès le IVe siècle av. J.-C., des reliefs, la céramique attique et des terres cuites par exemple la montrent de face, assise en amazone sur un bouc ou une chèvre, passant le plus souvent vers la droite. Seule la partie inférieure du corps est enveloppée d'un manteau; elle retient de ses deux mains une étoffe que le vent gonfle au-dessus de sa tête, ou alors elle agrippe le cou de l'animal. Sa représentation la plus célèbre est la statue créée par Scopas pour la ville d'Élis [193]. A. Furtwängler avait déjà souligné le caractère stellaire de cette forme de la déesse. Cette interprétation est confirmée par plusieurs terres cuites grecques, où Aphrodite Pandemos sur le capridé est entourée d'étoiles, et par deux médaillons en or de Délos, travail syrien du IIe siècle av. J.-C. vraisemblablement, où deux étoiles sont figurées dans le champ [194]. Il est probable que l'iconographie d'Isis-Sothis, forme stellaire de la déesse égyptienne, a pu être empruntée à cet aspect d'Aphrodite et interprété en fonction de la personnalité d'Isis-Sothis, le capridé devenant un chien, et la déesse prenant des attributs isiaques.

On connait cependant les origines orientales de l'Aphrodite grecque, qui emprunte bien des éléments à d'anciennes déesses sémitiques comme Anat ou Ishtar-Astarté. Ce sont, entre autres, des divinités du ciel et de la fécondité, à l'instar d'Aphrodite Ourania ou Pandemos et d'Isis-Sothis, qualités qu'elles partagent avec des déesses asiatiques plus tardives, qui leur sont plus ou moins dérivées, comme Atargatis (la *Dea Syria* des Classiques), Cybèle ou Tanit-Dea Caelestis.

---

[190] Voir par exemple, Roscher, s.v. *Hekate* dans Roscher, *Myth.Lex.*, I, 2 1886-1890, *col.* 1906-1907.

[191] A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen* (1900), pl. XLIII, n° 53.

[192] Voir A. Furtwängler, *Aphrodite Pandemos als Lichtgöttin*, dans *SBMünchen* (1899), p. 590-607; Eisele, s.v. *Pandemos* dans Roscher, *Myth. Lex.*, III, 1, 1897-1902, *col.* 1506-1515.

[193] Cf. Pausanias, 6, 25, 1; il précise que la Pandemos était assise sur un bouc.

[194] Voir E. Lévy, *Trésor hellénistique trouvé à Délos en 1964*, dans *BCH* 89 (1965), n° 9, p. 557-558, pl. XVII, XXIII, c-d; p. 565-566, fig. 23. — Un troisième pendentif en or, du même type, retrouvé également à Délos, ne comporte pas d'étoiles: *ibid.*, n° 8, p. 556-557, pl. XVII, XXIII, a-b.

On peut alors se demander s'il ne faut pas chercher au Proche-Orient l'origine véritable du thème iconographique d'Aphrodite Pandemos sur le capridé ou d'Isis-Sothis sur le chien. Les divinités debout sur des animaux y sont attestées depuis le IIe millénaire av. J.-C., en particulier dans les panthéons babylonien et assyrien. Toutes les déesses asiatiques citées ci-dessus peuvent être représentées debout ou assises sur un animal [195].

Leur iconographie est parfois très proche de celle d'Isis-Sothis. Aux époques hellénistique et romaine, Cybèle, assise de face, en amazone sur un lion passant généralement vers la droite [196] peut être confondue avec la déesse égyptienne sur le chien, lorsque le document est fragmentaire ou lorsque l'animal n'est pas figuré avec beaucoup de précision [197]. La présence, assez rare il est vrai, d'étoiles dans le champ, vient encore renforcer l'analogie avec les représentations d'Isis-Sothis [198]. Le calathos ou la couronne tourelée de la Mère des Dieux et son tambourin permettent alors de préciser l'identification.

---

[195] Pour Anat et Astarté, cf. E. Meyer, s.v. *Astarte* dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 1884-1890, *col.* 653. — Astarté, introduite sous la XVIIIe dynastie en Égypte, à la suite des conquêtes égyptiennes en Asie, y fut considérée entre autres comme la protectrice des chevaux et attelages royaux; comme telle on la représentait à cheval, thème tout-à-fait étranger au répertoire iconographique religieux de l'Égypte pharaonique. Voir à ce sujet J. Leclant, *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes*, dans *Syria*, XXXVII (1960), p. 1-67; R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (Leiden, 1967), p. 96-109.

[196] Pour les représentations de Cybèle chevauchant le lion, cf. principalement M. J. Vermaseren, *Matrem in leone sedentem* (Leiden, 1970); voir aussi A. Furtwängler, *Die Sammlung Sabouroff*, II (Berlin, 1883-1887), pl. 137 et texte correspondant; A. Rapp, s.v. *Kybele* dans Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1, *col.* 1646 sq.; H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, (1912), p. 190, 198, 353; G. Sfameni Gasparro, *I culti orientalia in Sicilia* (= EPRO 31; Leiden, 1973), n° 309, 315, p. 124-125 (bibliographie, n. 5). — Cybèle chevauche le lion sur la frise du grand autel de Pergame. — Des monnaies de Faustine l'Ancienne émises en 139-141, c'est-à-dire à l'époque du changement de l'ère sothiaque, montrent au revers Cybèle sur le lion; cf. J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 312; pour des monnaies de la même souveraine ornées d'Isis-Sothis, voir *supra*, p. 261.

[197] Isis-Sothis peut, elle aussi, chevaucher le lion; cf. *supra*, p. 271.

Le problème se complique malheureusement du fait qu'Atargatis emprunte souvent l'iconographie de Cybèle. Comme la déesse de Pessinonte, Atargatis peut être figurée en amazone sur un lion passant; elle porte la même couronne que Cybèle, brandit le sceptre et le tambourin [199]. Sur ces représentations, elle est vêtue du chiton et de l'himation, ou alors elle est torse nu avec un manteau enveloppant le bas du corps [200].

Faut-il reconnaître Cybèle ou Atargatis dans la déesse chevauchant un animal sur le chaton d'or d'une bague trouvée à Vásárosnamény, sur le cours supérieur de la Tisza (Hongrie), dans le *Barbaricum* ? Il ne peut s'agir d'Isis-Sothis en tous cas [201]. La déesse, assise en amazone sur un quadrupède passant vers la gauche, difficilement identifiable en raison du mauvais état de conservation du document, porte un long vêtement. Elle est coiffée du calathos et brandit dans sa main gauche un objet rond, le tambourin probablement [202].

Dea Caelestis, l'ancienne déesse carthaginoise Tanit, introduite à Rome depuis la seconde guerre punique, a subi l'influence de la syrienne Atargatis. Elle fut également identifiée à Cybèle, Junon, Diane, Bona Dea et Vénus Ourania. Certaines représentations de l'époque impériale, des monnaies en particulier[203], la montrent elle aussi assise en amazone sur un lion. Un petit fronton sculpté fragmentaire[204] du Musée du Capitole à Rome est particulièrement proche des représentations d'Isis-Sothis[205]. Caelestis est de face, assise en amazone sur un animal dont l'avant train a disparu, mais que la queue relevée et la musculature permettent d'identifier à un lion. Elle est vêtue d'un manteau et d'un chiton laissant à découvert le sein et l'épaule gauches. Sa tête, coiffée d'un petit voile, est surmontée d'un diadème sur lequel se dressent deux uraei. Elle saisit un sceptre dans la main gauche et la dextre, disparue, tenait peut-être un faisceau de foudres, attribut qui lui est habituel. A sa droite, dans le champ, une grande étoile à huit branches. De l'angle gauche du fronton, le seul qui subsiste, émerge le dieu Soleil avec son quadrige. L'influence du fronton de l'Iseum du Champ de Mars semble manifeste dans cette sculpture qui pourrait dater du Ier siècle ap. J.-C.[206]. La corrélation avec Isis-Sothis est encore renforcée par l'aspect égyptisant du diadème à uraei[207].

---

[198] Cf. une gemme du Musée de Berlin, avec dans le champ une étoile et un croissant; A. Furtwängler, *op. cit.*, pl. XXVII, 18. — Sur une autre gemme, la déesse sur le lion est vue de profil; elle est flanquée de deux étoiles; cf. G. M. A. Richter, *Metropolitan Museum of Art, New York, Catalogue of engraved Gems, Greek, Etruscan and Roman* (1956), n° 352, p. 81, pl. XLV.

[199] Voir H. Graillot, *op. cit.*, p. 190. — Ce type est déjà attesté au IVe siècle av. J.-C.

[200] Cybèle semble cependant toujours habillée sur ses représentations majeures.

[201] Sur cette bague entrée en 1965 au Musée National Hongrois de Budapest, cf. E. B. Thomas, *Goldring mit einer Isis-Sothis Darstellung im Ungarischen Nationalmuseum*, dans *Arheološki Vestnik. Acta Archaeologica*, XIX (Ljubljana, 1968), p. 119-127, 5 fig.; Id., *Ein Goldring mit Isis-Sothis Darstellung*, dans *Antik Tanulmányok*, 15 (1968), p. 246; J. Leclant dans *Orientalia*, 39 (1970), p. 364-365.

[202] E. B. Thomas y reconnaît le disque solaire. — Elle date cette bague du début de l'empire et l'attribue à la présence de nombreux Syriens en Dacie, c'est-à-dire à une centaine de kilomètres au Sud du lieu de découverte de l'objet.

En leur qualité de divinités de la fécondité, du ciel et de la lune, toutes ces déesses d'origine asiatique chevauchant le lion, principe igné, symbole astral et dispensateur d'eau, étaient aussi les maîtresses de la pluie[208] et du Temps, ce qui en faisait encore des divinités du bonheur et du destin des humains[209].

---

[203] Cf. A. Furtwängler, s.v. *Aphrodite* dans Roscher, *Myth.Lex.*, I (1884-1890), *col.* 393.

[204] H. 0,46 m; largeur 0,58 m.

[205] Voir C. Pietrangeli, *Musei Capitolini, I monumenti dei culti orientali* (1951), p. 28-29, nº 9, pl. XIV; P. Hommel, *Studien zu den römischen Figurengiebeln der Kaiserzeit* (Berlin, 1954), p. 50-51; Id. dans *IstMitt*, 7 (1957), p. 13, pl. 9, 1.

[206] P. Hommel, *Studien*, p. 51, signale un autre tympan d'édicule sculpté d'un thème analogue au Musée Alaoui à Tunis.

[207] L'iconographie de la déesse carthaginoise Tanit semble avoir été très influencée par celle d'Isis-Hathor; cf. par exemple, M. E. Aubet, *La cueva d'Es Cuyram* (*Ibiza*) (Instituto de Arqueología y Prehistoria, Universidad de Barcelona, Publicaciones Eventuales, nº 15, 1969), p. 45-49; G.-C. Picard, *Les religions de l'Afrique antique* (Paris, 1954), p. 66-68, 72, 226.

[208] Cf. le faisceau de foudres de Caelestis.

[209] Voir A. Furtwängler, s.v. *Aphrodite* dans Roscher, *Myth.Lex.*, I (1884-1890), *col.* 393.

Elles étaient bien proches d'Isis-Sothis, que Rutilius Lupus célébrait en ces termes dans le texte hiéroglyphique gravé sur les deux obélisques érigés par lui à Bénévent pour le Salut et le retour de l'empereur Domitien [210]: «la grande Isis, la mère des dieux, Sothis, régente des étoiles, maîtresse du ciel, de la terre et des enfers».

---

[210] A. Erman dans *RM*, 8 (1893), p. 210-217, pl. VII-VIII; Id. dans *ZÄS*, 34 (1896), p. 149-158, pl. VIII; H. W. Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent* (= Münchner Ägyptologische Studien, 16, 1969), p. 10-11, 82, pl. I-III; M. Malaise, *Inventaire* (Leiden, 1972), p. 296-299, pl. 55-56. — Ces obélisques ont été érigés pour le retour de l'empereur d'une expédition guerrière menée en l'an huit de son règne. Domitien fit reconstruire le temple isiaque du Champ de Mars, incendié en 80 ap. J.-C.

IL TORELLO BRANCACCIO

SILVIO CURTO
(Torino)

Tavole XXXVI-XL

Il titolo di questa nota ripete la denominazione corrente in Roma d'un monumento schedato recentemente più volte negli EPRO, e la cui storia va la pena riassumere, per aggiungere ad essa un episodio recente.

Dedichiamo cordialmente al prof. M. J. Vermaseren questo contributo, nella speranza che riesca utile agli studi da lui tanto genialmente promossi.

Il Torello è una statua (Tav. XXXVI-XXXIX) in pietra bella e rara, semidura, nera e con cristalli abbastanza grossi e irregolari, bianchi tendenti a rosa o a verde (v. in particolare Tav. XXXVII), tipo Gnoli 94 «porfido serpentino nero, da Umm Towat»[1]; non integra, rappresenta appunto un torello gradiente, posato su una semplice base a tavola, tagliata nel medesimo blocco.

L'altezza della figura, dal piano di posa al sincipite, è di m. 1,10; la lunghezza massima m. 1,52. La base misura m. 1,62 × 0,95, alt. 0,11.

L'animale è rappresentato in asse, se non per la testa rivolta appena verso la sua sinistra; il modellato, in proporzioni perfette, è tondeggiante, con rilievo anatomico scarso quanto possente, le increspature del mantello sul collo lievemente segnate, gli spazi tra le gambe e la base riservati nel taglio del blocco; tra le corna, un disco solare e ureo identificano la divinità.

Il ritrovamento della statua avvenne nel 1884-86 in Roma; ne riferiscono due notizie dell' 86; una è brevissima: «Roma, Regio III, presso Via Buonarroti; simulacro di vacca metà del vero, in granito a riflessi azzurrognoli»; l'altra è più estesa, di Carlo Ludovico Visconti [2], e del seguente tenore:

---

[1] R. Gnoli, *Marmora romana* (Roma, 1971), fig. 94, e circa la cava di Umm Towat, presso il Monte Porfirite, p. 97, 113 (la cava fu aperta probabilmente in epoca romana), 135. A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and industries* (London, 1948) (preferiamo citare questa edizione, che una successiva rimaneggiata), p. 474, già aveva additato siccome di epoca romana le cave del Monte Porfirite, ma, per il resto, fornendo notizie sommarie, talune inesatte.

> «Negli sterri eseguiti sull'Esquilino, presso la Via dello Statuto, in suolo annesso al palazzo del sig. Principe di Trigiano, si sono diseppelliti grossi frammenti di scultura, in raro granito nero di Egitto screziato di macchie rosse: con questi pezzi si potrà ricomporre, forse per intero, la statua di una vacca isiaca, o veramente del bove Api, grande la metà del vero, di lavoro, come sembra, di imitazione; sulla testa dell'animale rimangono, fra le corna, le vestigia del disco solare. — Senza ricorrere al non lontano Iséo della Regione III di Augusto, potrebbe questo simbolico simulacro avere appartenuto al larario di una qualche nobile abitazione privata.»

Aggiungiamo subito che anche sull'Esquilino era stato trovato, nel 1885, in sito non lontano, «a ponente della Via Merulana, in sterri per aprire la Via Buonarroti (e cioè all'imbocco della attuale Via Leonardo da Vinci) attraverso terreni già del Sig. Fields» un pregevole rilievo con i Dioscuri, di m. 1,50 × 0,60; tanto da notizia 1885 e pubblicazione 1887, questa illustrata, data dal medesimo Visconti [3].

L'aggiunta è posta per la seguente ragione: il Torello fu in seguito ricomposto, integrandone con gesso le parti mancanti (Tav. XXXVI) e posato su un alto basamento in mattoni, su un fianco del quale venne inserito il bassorilievo.

Chi scrive trovò appunto, nel 1970, il monumento così sistemato e collocato nel giardino del Palazzo Brancaccio, e anche ebbe mostrati due grossi frammenti della gamba posteriore destra della stessa statua, scoperti di poi e serbati dai proprietari.

Seguendo al Visconti, nel 1901, Rodolfo Lanciani precisava [4] che il reperto non era stato unico: un frammento della statua era emerso nel 1884, «sotto il Palazzo Hickson-Field sulla Via Merulana», e il resto due anni dopo, come nel ricordato Visconti 1886, «durante la costruzione del Convento delle Suore di Cluny, a una distanza di circa 180 m. dal medesimo Palazzo».

---

[2] Cf. *NSc* (1886), p. 121; C. L. Visconti, *Trovamenti d'arte e d'antichità figurata*, in *BCR*, 14 (1886), p. 208.

[3] *NSc* (1885), p. 423; C. L. Visconti, *Di un bassorilievo antico* ecc., in *BCR*, 15 (1887), p. 73 sgg.

[4] R. Lanciani, *The destruction of ancient Rome* (London, 1901), p. 62; A. Roullet, *The egyptian and egyptianizing monuments of imperial Rome* (= EPRO 20; Leiden, 1972), alla p. 36 riporta integralmente la notizia del Lanciani (e ne va reso grazie all'A., chè la pubblicazione è rara), inoltre alla p. 129 sg., n. 267, in scheda relativa al Torello Brancaccio, ancora i dati essenziali della medesima notizia.

Questa dispersione si spiega facilmente: nella distruzione violenta dei santuari pagani, seguita al Decreto di Teodosio del 380, anche le immagini dell'Iseo della Regio III vennero frantumate e gettate a discarica, quando non reimpiegate come materiale da costruzione.

Il ritrovamento del Torello non fu il solo nella zona: lo precedette uno, reso noto nel 1875, di «testa egizia ornata della calandica, di stile di imitazione» (calandica o calantica o calvatica, gli archeologi del tempo chiamavano il copricapo reale *nemes*) presso la Chiesa dei SS. Pietro e Marcellino [5]; parecchi altri seguirono, nell'occasione di estesi lavori di sistemazione urbanistica — fra di essi la demolizione di un Monastero delle Clarisse, che sorgeva a cavallo delle aree oggi del Largo e del Palazzo Brancaccio — condotti a partire dal 1876 in diverse zone della Capitale [6], fra le quali anche l'Esquilino, come risulta da altri numerosi reperti. Ricordiamo fra di essi, a esemplificazione soltanto, ancora quello del 1885, del Rilievo dei Dioscuri; uno del medesimo anno «presso la Chiesa di S. Martino ai Monti» e cioè a ovest dell'imbocco della Via dello Statuto e a sud della Via Giovanni Lanza, di un cippo del tipo cosiddetto di Horus sui coccodrilli [7]; parecchi del 1886, presso la Via dello Statuto, la Via Leonardo da Vinci, la Chiesa di S. Martino, la Chiesa delle Suore di Cluny, di sculture ellenistiche o romane [8]; alcuni del 1887, «lungo la parte interna della Via Labicana, sotto gli avanzi delle Terme di Tito, alla distanza circa di 100 m. dalla Chiesa dei SS. Pietro e Marcellino», di cose egittizzanti, e più precisamente teste di statua, una di Serapide, quattro di Iside, una di Arpocrate [9];

---

[5] Notizia in *BCR*, 3 (1875), p. 245, n. 11. cf. per il termine calantica, Roullet, *Egyptian monuments* cit., p. 107, n. 173.

[6] Prefazione al *BCR*, 14 (1886), nella p. 7 sgg.

[7] C. L. Visconti, *Del larario* ecc., in *BCR*, 13 (1885), p. 35, n. 14, e cf. ivi più oltre, p. 169 (per il titolo) et 181, n. 6.

[8] *BCR*, 14 (1886) cit., pp. 43, 91, 170, 195, 215, 248, 297.

[9] C. L. Visconti, *Trovamenti* ecc., in *BCR*, 15 (1887), *cit.*, p. 132 sgg.

infine uno del 1888, sull'imbocco della Via Labicana, presso le Terme di Tito, di un'epigrafe al nome di Iside [10].

Tali reperti, poichè di figure nella gran parte egizie o egittizzanti o connesse con culti egizi in Roma, vedi i Dioscuri [11], accertavano la presenza nella zona di un «Serapeo o Iseo della Regio III», noto per fonti epigrafiche e per notizie recenti: la documentazione di tale santuario fu raccolta in seguito dal Lanciani, nel 1897 [12], arricchita più tardi — vedi fra tali apporti uno di Schneider-Graziosi, del 1915 [13] — e finalmente completata nel 1972, da Anne Roullet e Michel Malaise, in due nuove sillogi sistemate criticamente, con il risultato di isolare nel coacervo alcune voci, afferenti non al Serapeo, bensì a un «Iseo Metellino» sul Celio, nella Regio II, e ad un altare di Iside sullo stesso Esquilino — comunque senza infirmare la provenienza del Torello Brancaccio dalla zona sopraindicata [14].

Come risulta dalla esemplificazione documentaria che abbiamo presentato qui innanzi, detta zona può essere tracciata sulla mappa di Roma per un rettangolo esteso da nord a sud (Tav. XL), che ha per lato settentrionale la Via dello Statuto, meridionale la Via Labicana tra le Chiese di S. Clemente e dei SS. Pietro e Marcellino. Il fatto che i reperti si addensano nella parte settentrionale e nella meridionale del rettangolo, può far pensare a due sacrari situati in tali parti; d'altra parte, la lunghezza del rettangolo, di ben 600 m., rende improbabile l'ipotesi che quei sacrari componessero un santuario unico, analogo al Serapeo e Iseo Campense, il quale, pur nella sua vastità, non misurava da nord a sud, dalla Piazza S. Ignazio alla Piazza Grazioli, più di 300 m.! Sembra quindi più probabile che un Serapeo e un Iseo in effetti esistessero nella zona, ma fossero separati da organismi architettonici di altro genere e al più collegati con una strada.

---

[10] *NSc* (1888), p. 626 (dove sono segnalati anche i reperti precedenti); G. Gatti, *Trovamenti* ecc., in *BCR*, 17 (1889), p. 37 sg.

[11] Cf. M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (= EPRO 21; Leiden, 1972), p. 182, n. 336 b.

[12] R. Lanciani, *The ruins and excavations of ancient Rome* (London, 1897), p. 360, e cf. Roscher, *Myth. Lex.* s.v. *Isis.*

[13] Schneider-Graziosi, *Di un bassorilievo egizio* ecc., in *BCR*, 43 (1915), p. 115 sgg.

[14] Cf. A. Roullet, *The egyptian monuments* cit., p. 5 sgg.; p. 35 sgg. e Mappa 4; scheda del Torello a p. 129, n. 267, «Hathor Cow»; M. Malaise, *Inventaire* cit., p. 167 sgg. e in particolare p. 171, n. 313, dove si cita un vecchio documento circa pitture isiache ritrovate presso i SS. Pietro e Marcellino, nonchè p. 174, n. 318, scheda del Torello Brancaccio, e p. 175, circa l'Iseo Metellino.

L'esitanza del Visconti nell'assegnare senz'altro il Torello Brancaccio all'Iseo era dunque giustificata; la sua ipotesi alternativa, di appartenenza «a qualche nobile abitazione privata», potrebbe oggi essere puntualizzata, indicando gli horti Maecenatis che stavano nell'area del Palazzo Brancaccio, e il fatto che Mecenate possedeva terre in Egitto, come ragione d'un suo interesse per la cultura egiziana [15]. Ma sono, questi, meri indizi che gli specialisti della mappa di Roma antica potranno vagliare studiando la zona, che tuttora, per quanto ne sappiamo, sulla mappa medesima, è bianca. A noi tuttavia, sembra più credibile la collocazione di un monumento tanto imponente, e pregevole a causa della pietra e della fattura, in un sacrario: più precisamente, bene la statua poté essere collocata su un alto basamento, quale forse nel sopradescritto in mattoni si volle arieggiare, ad affiancare l'accesso al tempio settentrionale: avalla l'ipotesi un noto rilievo di Ariccia, già interpretato acutamente da H. W. Müller [16] in una pubblicazione 1969 dell'Iseo di Benevento, come raffigurazione di dromos in santuario isiaco, segnato con figure egittizzanti, fra le quali appunto un Apis su zoccolo.

Un altro dilemma lasciato aperto dal Visconti riguardava l'identificazione della figura, se vacca di Hathor o Iside, oppure toro Apis. Citarono la statua senz'altro col primo nome, seguendo l'altra notizia 1886 sopracitata, il Lanciani e il Roscher attorno al 1890 [17]; il secondo, anzi, la disse copia della vacca di Hathor che allatta un faraone — già identificato come Horemheb, ma recentemente e forse a miglior ragione come Osorkon I — serbata nella sola parte posteriore, trovata nell'Iseo Campense nel 1858 e acquistata nel 1881 dal Museo Archeologico di Firenze [18].

---

[15] Cf. A. Kappelmacher, s.v. *Maecenas* in *PWRE* 27, *col.* 216.

[16] H. W. Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent* (Berlin, 1969) (trad. it. *Il culto di Iside nell'antica Benevento*, Benevento, 1971), p. 24 e Tav. XII.

[17] Roscher, *Myth. Lex.*, l. cit.; Lanciani, *The ruins* cit., *l. cit.*

[18] Cf. in particolare circa la Hathor di Firenze, R. Lanciani, *L'Iseum et Serapeum della regione IX*, in *BCR*, 11 (1883), p. 47 et 48, *a*; il catalogo di E. Schiaparelli, *Museo Archeologico di Firenze* (Roma, 1887), p. 152, n. 1225;

Tal definizione è stata serbata dalla Roullet, mentre il Malaise ha riproposto il dilemma del Visconti[19]; l'alternativa Apis appare invece accolta decisamente da H. W. Müller nella pubblicazione suddetta, e nel Catalogo degli Apis dei Kater-Sibbes e Vermaseren 1975[20].

La seconda è la sola descrizione possibile. Infatti, se già il Visconti, pur dinanzi a frammenti, inclinava ad essa con quel «o veramente», l'esame della statua ricomposta non lascia dubbi in proposito: il torso massiccio, il collo con la grossa giogaia e la testa triangolare sono caratteristici di un toro, e proprio il confronto con la bovina di Firenze, agile invece nel corpo, conferma la conclusione.

A questo punto, restano da narrare le vicende recenti del monumento.

Una riguarda la collocazione: le notizie relative ai reperti della Regio III, riferiscono che molti rimasero ai proprietari dei fondi, molti vennero assegnati ai diversi musei di Roma, parecchi finirono dispersi. La prima di tali sorti toccò al Torello, che venne subito dopo ricomposto, posato su uno zoccolo col rilievo dei Dioscuri inserito nel fianco, e collocato nel Giardino del Palazzo che sulle mappe di Roma è chiamato Brancaccio, e nelle fonti sin qui citate Hickson-Field o Field (o per errore Fields) o del Principe di Trigiano,

---

A. Roullet, *The egyptian monuments* cit., p. 129, n. 266, e fig. 269, nonchè la scheda 267 del Torello Brancaccio, dove cita l'opinione del Visconti e Lanciani circa copia dalla Hathor di Firenze. Per la datazione di questa, fu lo Schiaparelli che un cartiglio reale inciso sulla base della statua e serbato in scarsa traccia della terminazione, integrò e lesse siccome di Horemheb; questa attribuzione fu accettata dal Lanciani, citando lo Schiaparelli — evidentemente il primo aveva visto il catalogo del secondo già in bozze — e ancora dal Malaise, *Inventaire* cit., p. 196, n. 359. La lettura al nome di Osorkon I della XXII din. è proposta dalla Roullet, *The egyptian monuments* cit., p. 129, n. 267. Le date del ritrovamento e acquisto fiorentino, sono segnate dal Lanciani, *L'Iseum* cit., ed è strano che il medesimo A., di poi, nel suo *The destruction* cit., *l.c.*, dica trovata la Hathor nel 1884.

[19] Roullet, *The egyptian monuments* cit., p. 129, n. 267 *cit.*; Malaise, *Inventaire* cit., p. 174, n. 318 *cit.*

[20] Cf. H. W. Müller, *Der Isiskult* cit., p. 86, nella scheda 280; G. J. F. Kater-Sibbes and M. J. Vermaseren, *Apis I, II* (= EPRO 48; Leiden, 1975), nel *Apis II*, p. 10, n. 279, Pl. XXV. Con l'occasione segnaliamo un recente contributo circa gli Apis da Industria: N. Genaille, *Documents égyptisants au Musée des Antiquités de Turin*, in *RA* (1975) 2, p. 227 sg.

più precisamente ivi in un aereo padiglione chiamato «Caffee House», che per grandi vetrate e ante mobili poteva anche chiudersi tutto a riparo dalle intemperie. Autore di tutto ciò fu un pittore di chiara fama, Francesco Gai, cui i Principi Brancaccio avevano affidato la decorazione del loro maniero, testè costruito fra 1880 e 85, con magnificenza cinquecentesca — tale la sua grandiosità, che oggi una parte di esso accoglie il Museo Nazionale d'Arte Orientale [21].

Diremo per inciso che la collocazione descritta in spazio «quasi all'aperto» ripeteva e perfezionava una precedente e illustre, il «Caffé», cioè, nei giardini della Villa Albani Torlonia sulla Via Salaria [22] che anche accoglieva · sculture egizie ed egittizzanti: parimenti usitata nel tempo, a Roma, era una simile esposizione di statue antiche in Ninfeo; ambedue arieggiavano modi delle ville romane antiche, di età imperiale, e andrebbero trattate in una storia della museografia, in un capitolo aggiunto a quello dell'esposizione nel chiuso [23].

La sistemazione del Gai fu in seguito, circa nel 1910, mutata in altra assai meno felice e serbata di poi sempre: il Torello col suo zoccolo fu trasportato, se ancora nel Giardino, all'aperto [24], protetto solo da una miserrima gabbia di rete metallica; così lo trovò lo scrivente: la ricognizione avvenne su invito della Direzione Generale, alle Antichità e Belle Arti — allora organismo del Ministero della Pubblica Istruzione, attualmente del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali — la quale intendeva acquistare la statua per lo Stato. Essendosi conclusa felicemente tale operazione, il Torello, e insieme il Rilievo dei Dioscuri, vennero assegnati al Museo Nazionale

---

[21] La ricomposizione e collocazione nella «Caffee House» furono già annotate nel 1897 dal Lanciani, *The ruins* cit., *l. cit.* Circa F. Gai, v. A. M. Comanducci, *Dizionario illustrato dei pittori, disegnatori e incisori italiani moderni e contemporanei*, II (Milano, 1962), p. 765 sg.; [M. Gai], *Francesco Gai artista romano* (Roma, 1963). V. inoltre la seconda opera, p. 15, per notizie circa il restauro del Torello e il Caffee House; tav. 152, fotografia del medesimo Caffee House. Ivi ancora p. 7 e dicitura Tav. 32, per i diversi nomi del Palazzo Brancaccio.

[22] Cf. S. Curto in *Studi in onore di Giuseppe Botti* (Roma, 1967), p. 55.

[23] Cf. per le esposizioni nel chiuso, le annotazioni in S. Curto in *Storia del Museo Egizio di Torino* (Torino, 1976), p. 20 sgg.

[24] [M. Gai], *Francesco Gai* cit., p. 15.

Romano delle Terme, attualmente depositario di tutti i reperti archeologici nel suolo di Roma acquisiti di recente allo Stato. Il Torello fu poi prestato al Museo Egizio di Torino — l'indicazione dei Kater-Sibbes e Vermaseren 1975, si riferisce a tale momento — che la espose accanto alla Mensa Isiaca, a comporre una mostra intitolata «L'Egitto antico nella Roma Imperiale», e quindi provvide a restaurarla.

Qui s'innesta la seconda vicenda del Torello Brancaccio: già s'è accennato che la statua era stata ricomposta poco dopo il ritrovamento; nel 1970 apparve assai deteriorata; pioggia ed escursione termica avevano guastato le superfici di integrazione e causato la cristallizzazione delle malte con cui i frammenti erano stati legati, onde anche la stabilità del monumento appariva compromessa. Di qui la decisione di un nuovo restauro, che venne affidato alle tecniche avanzate dei laboratori dei Nicola di Aramengo d'Asti. Questi smontarono l'intera figura, la ricomposero inserendo i due frammenti rimasti a parte, infine reintegrarono le parti mancanti, modellandone le superfici a ribasso rispetto alle autentiche e a scabro (Tav. XXXVIII, XXXIX); tal soluzione del problema del restauro, intesa a serbare per il riguardante meno dotato in quanto a percezione della forma, la volumetria dell'insieme, senza però indurlo a confusione fra antico e moderno, era stata preferita ad altra di una pura ricomposizione, più coerente a criterio archeologico, ma che lasciando in vista i supporti indispensabili a reggere il tronco del Torello, sarebbe riuscita non valida a fronte della museografia. Da notare che nè l'antica nè la recente reintegrazione, sarebbe stata possibile senza la disponibilità di un espertissimo della figura, il Francesco Gai la prima volta, e ora il prof. Gianluigi Nicola. In particolare lo studio per l'inserimento dei frammenti suddetti (Tav. XXXVII) rivelò che essi combaciavano perfettamente e in profondità con gli adiacenti, il che tolse ogni dubbio residuo circa una loro reale appartenenza alla statua.

In definitiva, lo stato attuale del monumento è il seguente: mancano e sono reintegrate le orecchie, le corna e gran parte del disco solare (di cui sussiste una parte a triangolo sul sincipite, con l'ureo, guasto solo nella testa), inoltre la spalla sinistra e le posteriora, altri frammenti sparsi, come dimostrano le fotografie qui presentate.

Per finire, diremo che il nuovo restauro consentì un riesame stilistico del pezzo.

La riserva degli spazi fra le gambe è peculiare del modo egizio di estrarre statue dalla pietra dura, modo inteso a esaltare non meno che i valori formali della figura, le qualità materiche della pietra stessa; di contro, sta la lieve flessione di lato della testa. Infatti, le statue egizie in pietra sono sempre strutturate con la testa in asse sul corpo: ne citiamo qui tre, che per essere integre, di bovidi e sicuramente datate, cadono a giusto punto: le bovine di Hathor di Deir el-Bahari, XVIII din. e di Sakkara, XXVI din., e l'Apis anche di Sakkara, XXX din. [25]; unica eccezione alla regola, ossia figura in torsione, è un tipo di leone giacente su un fianco e riguardante di lato, attestato da esemplari di Amenofi III e Nectanebo, ma l'ipotesi che uno scultore egizio abbia modificato un tipo per imitarne un'altro, uscirebbe dalla norma della produzione sculturale egizia in pietra [26]. Oltre la caratteristica discussa, un'altra pone il Torello fuori della produzione faraonica, e sta in un naturalismo accennato sobriamente nelle forme e tuttavia ben presente.

La conclusione è che ci troviamo dinanzi a intrusione entro schema egizio, di modi figurativi estranei, che poté avvenire soltanto nell' epoca greco-romana. Quanto ai modi, essi potrebbero cercarsi, a rigore, in un modello ellenistico mediterraneo oppure orientale:

---

[25] Cf., tra le molte riproduzioni esistenti delle opere indicate, per le due bovine di Hathor G. Maspero, *L'arte in Egitto* (Bergamo, 1929) (Ars Una), fig. 317, 472 (per la seconda altresì J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne III*, Paris 1958, p. 308, Tav. CII, 4); per l'Apis di Sakkara, Kater-Sibbes and Vermaseren, *Apis I* cit., tav. 1. La datazione delle prime due è puntualizzata dal nome del sovrano dedicante su inciso; quella del terzo è meno precisa, accertata dal sito: cf. T. Ph. Lauer - Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis* (Paris, 1955), p. 18.

[26] Cf. per i leoni di Amenofi III, Maspero. *L'arte in Egitto* cit., fig. 314; per quelli di Nectanebo, Botti-Romanelli, *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio* (Città del Vaticano, 1951), n. 26-27. Quanto qui è detto, non significa che gli Egizi abbiano rifiutato modi di statuaria monumentale straniera; solamente, l'imitazione fu di modelli interi. Cf. ad esempio il leone seduto, di creazione orientale, ripetuto in Egitto, dapprima in esemplari non significativi per il nostro tema, poichè dell'epoca delle origini, in cui cultura egizia ed orientale sono ancora tutt'uno, e però e più tardi in altri, della fine epoca faraonica e inizio tolemaica, dopo la scissione delle due culture, e dunque per imitazione. Cf. U. Schweitzer, *Löwe und Sphinx im alten Aegypten* (Glückstadt, 1948), Tav. IV, n. 3-5, e Tav. XVI, n. 1, 3.

diremo subito che la presenza d'un siffatto modello soltanto sulla prima strada, decide la questione.

Questa proposizione prende rilievo, ove proiettata su un quadro tipologico delle statue di Apis, quale oggi per il catalogo dei Kater-Sibbes e Vermaseren si dimostra esistente e così definibile:

	in ordine a dimensione	
in ordine a forma e cronologia	piccoli egizi	grandi egizi
	piccoli ellenistici	grandi ellenistici

Più precisamente, si distinguono nel quadro, da una parte immagini per *ex-voto,* piccole (di rado eccedenti i 18 cm. di altezza) e in bronzo (con eccezioni in pietra); dall'altra figure monumentali, grandi e in pietra.

Nella prima categoria ancora si distinguono due tipi, che per caratteri di stile ancor prima che di figura, appaiono sicuramente, l'uno egizio, l'altro ellenistico.

Il primo è così caratterizzato: disco solare e ureo fra le corna; l'animale è giovanissimo e agile, gradiente d'ambio, per lo più portando avanti le gambe sinistre; testa e tronco sono in asse, il modellato anatomico è molto scarso, la figura — in contrasto con la positura — appare statica. Fra tali caratteristiche, solo la positura presenta varianti, più frequente una, dell'animale che s'impunta: in tal caso anche la figura concede a una certa tensione delle membra. Spesso sono incisi lievemente il triangolo frontale e il crescente lunare sul fianco (elementi che distinguevano, nel mantello, il torello vivente, prescelto per il culto quale Apis) e inoltre un collare, una gualdrappa sul dorso, e figure di scarabeo o avvoltoio o disco solare alati sul garrese e sui lombi.

Il tipo ellenistico invece ritrae l'animale senza disco solare e ureo, adulto e massiccio nelle forme, in positura gradiente d'ambio (talora portando avanti le gambe sinistre, talora le destre); la testa è rivolta di lato e spesso anche in alto, il modellato ripete i rilievi anatomici naturali con gusto plastico e anzi coloristico. Manca qualsiasi altra connotazione, che definisca il toro quale Apis.

Il primo tipo appare creato espressamente per ritrarre lo Apis vivente, e tradotto in poche matrici, profilate sommariamente per una produzione a grande serie di piccole immagini [27]: gli esemplari relativi a noi noti vennero ritrovati per la gran parte in Egitto; gli altri, si può pensare che siano stati esportati, o fabbricati in Italia con stampi egiziani; la loro produzione comunque potè essere protratta nel tempo, a coprire la richiesta di mercato ancora nell' epoca imperiale romana, affiancandosi ad essa a un certo punto, forse nel II sec., quella sul secondo tipo, che invece ripete, ma per copia tratta a occhio, non da matrice, un modello statuario di figura taurina generica, e solo occasionalmente usato per Apis, inoltre all'origine sicuramente monumentale; il suo esemplare originario ci è ignoto, e però attestato già nel rilievo dell'ara di Domizio Enobarbo di età augustea, in affresco pompeiano col Ratto d'Europa, pressapoco coevo, infine nel rilievo dei Suovetaurilia di età flavia; i rilievi sono al Louvre, l'affresco nel Museo Nazionale di Napoli.

Nella seconda categoria similmente, troviamo un tipo egizio, che trova i suoi precedenti nelle bovine di Deir el-Bahari e Sakkara, ed è rappresentato dal solo Apis di Sakkara, alto m. 1,28, il quale ritrae l'animale col disco solare e l'ureo fra le corna, quasi adulto e di forme piene, se anche non massicce, gradiente d'ambio, con le gambe sinistre avanzate, in figura assiale scarsa di modellato anatomico, con gli spazi fra le zampe pieni, senza aggiunta di altri particolari. Nell'insieme, la figura appare senza dubbio egizia nello stile, ma nettamente distinta dall'immagine in bronzo, poichè monumentale. Di contro sta il tipo ellenistico, non diverso dal tipo piccolo in bronzo, se non per il fatto che appare più statico, il che va ascritto nient'altro che al materiale diverso, ossia la pietra; in altre parole, l'esemplare originario è il medesimo che quello delle figure pure ellenistiche in bronzo. Lo rappresentano un Apis di Benevento in marmo, alto, quando integro, circa m. 1,00, mancante di testa e gambe, nè quindi descrivibile in ordine a positura, e uno di Alessandria d'Egitto, alto m. 1,80, con disco solare e ureo, gradiente per diagonale, con la testa rivolta verso sinistra [28]. Valgono per ambedue le datazioni già indicate da H. W. Müller — affrontando per primo il quesito cronologico in ordine agli Apis tardi monumentali — ossia, seconda metà del I sec. d.C., avanti Domiziano, questa alquanto incerta, ed Epoca Adrianea, questa sicura a causa dell'accademismo della figura.

---

[27] Cf. per tal produzione G. Röder, *Aegyptische Bronzewerke* (Glückstadt, 1937), par. 175, e par. 475 sgg.

A margine stanno le figure di bovidi egizie in rilievo, generalmente con andatura per diagonale e con testa e corpo in asse; quelle ellenistiche, talune in andatura per diagonale, talaltre d'ambio, e sempre con la testa rivolta di lato [29].

Fra le due categorie si collocano esemplari egittizzanti, e sono — tralasciando alcuni, meno significativi poichè di provenienza incerta e fattura scadente — appunto il Torello Brancaccio, alto come dicemmo, m. 1,10, gradiente d'ambio, avanzando le gambe sinistre, e un secondo Apis di Benevento in diorite, alto, quando integro, circa m. 0,50, forse gradiente di diagonale (ma poco rimane delle gambe per esserne certi) e con la testa volta a destra.

Il primo può dirsi quasi totalmente egizio nella forma saldissima — più salda che nell'Apis di Sakkara — e tale da giustificare lo scarso modellato, onde se il Seymour de Ricci lo disse opera saitica non andò lontano dal vero, giacchè è di quell'epoca un rigore formale assoluto, inteso a pura volumetria. Fanno eccezione a tanto, invero, la flessione del capo e il naturalismo anatomico, ma assai meno certamente allo stile che al mero schema figurativo. Se adunque un'imitazione della bovina di Hathor a Firenze già si è esclusa, va anche esclusa, a causa del pregio, l'ipotesi di un'imitazione comunque.

L'Apis di Benevento in pietra dura è tutto, e di contro, ellenistico, ed è anch'esso, in tal diverso modo, di fattura eccellente: ne turbano invero l'apprezzamento, gli inserimenti sulla fronte del triangolo e sui fianchi del crescente lunare, ch'erano probabilmente in marmo, e sanno di *pastiche*. Troviamo infatti riportate tali connotazioni, si è visto, negli Apis egizi ex-voto, dove era più importante l'identificazione dell'immagine, che la forma: qui si direbbe che tradì lo scultore un certo meccanicismo; nel fare cioè la sua figura relativamente piccola, tenne presenti quegli ex-voto similmente piccoli, contraddicendo così sia al modo stesso egizio, che una statuetta uscente da produzione nobile in pietra dura, difficilmente avrebbe velato, qualsiasi la dimensione, con particolari siffatti, e sia al modo ellenistico, che gli Apis andava trattando con intento formale e null'altro, piccoli o grandi che fossero.

---

[28] v. Kater-Sibbes and Vermaseren, *Apis I* cit., n. 1 (A. di Alessandria); *Apis II*, n. 313 (A. di Benevento in marmo); per il secondo v. inoltre la scheda più estesa di H. W. Müller, *Der Isiskult* cit., n. 270, inoltre il n. 280, dove è trattata la questione cronologica.

[29] Cf. le figure di Apis in rilievo, egizie ed ellenistiche, in Kater-Sibbes and Vermaseren, *Apis I-II* cit., *passim*; inoltre i ricordati rilievi dell'ara di Domizio Enobarbo e dei Suovetaurilia e l'affresco pompeiano, cui uno specialista nel campo altre probabilmente avrebbe da aggiungere.

Per la cronologia, ora, di questi due monumenti, va osservato innanzitutto che i campioni egittizzanti non fanno categoria a sè, nel senso che non esiste una continuità figurativa o stilistica dall' uno all'altro; semplicemente vanno collocati siccome episodi ciascuno a sè stante, fra l'Apis di Sakkara della XXX din. e l'Apis di Alessandria d'Egitto, dell'Epoca Adrianea. Fra i medesimi, il Brancaccio, per quel suo prossimo echeggiare lo stile egizio puro, è certo il più antico, e — come già propose H. W. Müller [30] — di epoca tolemaica tarda o primissima romana, fra II sec. a.C. e inizio I sec. d.C., mentre e con minore certezza, il beneventano in pietra dura può datarsi all'epoca di Domiziano.

Limita ulteriormente l'arco cronologico del Torello Brancaccio la pietra, ove essa provenga veramente dalla Cava di Umm Towat, e se questa, come riferisce il Gnoli, fu aperta soltanto in epoca romana, insieme con le altre della regione del Monte Porfirite nella quale si trova.

La problematica, a sua volta, dei luoghi di fabbrica, acutamente sollevata dalla Roullet [31], può risolversi, per il caso in questione, attribuendo la fattura del Torello Brancaccio a un laboratorio in Egitto, più probabilmente che ad uno in Roma, e nel secondo caso comunque, ad artisti egizi ivi al lavoro, di quelli che la Roullet chiama della prima generazione ancora spesso creatrice, non della seconda autrice soltanto d'imitazioni.

---

[30] V. Müller, *Der Isiskult* cit., n. 280, dove descrivendo l'Apis in diorite di Benevento, si accenna anche al Brancaccio.

[31] Cf. Roullet, *The egyptian monuments* cit., p. 19, 20, e alla p. 130 la scheda 267 del Torello Brancaccio, in cui accetta la datazione Müller.

A chiusura del nostro argomento, esprimiamo la più viva riconoscenza al dott. arch. Mario Gai, figlio dell'artista Francesco, cui dobbiamo le notizie sopra riportate circa il Monastero delle Clarisse e la prima sistemazione del Torello Apis, nonchè il dono prezioso del suo volume già citato.

Un ringraziamento altrettale va altresì al dott. Riccardo Vaccari dell'Amministrazione del Palazzo Brancaccio, che ci facilitò con ogni cortesia tal ricerca di notizie.

ISIS AND SERAPIS ON LAMPS FROM NORTH AFRICA

J. J. V. M. DERKSEN
(Utrecht)

Plates XLI-XLVI *

Whether the portrait-like representations of personages believed to be princely which we find as relief decoration on various Roman t.c. oil-lamps can really be regarded as identifiable portraits of emperors and empresses is a problem which has already been confronted by many scholars. The clay, frequently of a somewhat coarse quality, with which the lamps are made is not always the ideal fabric in which to produce a clearly recognizable portrait on such a small scale. If certain potters really did intend to use imperial portraits as a disk ornamentation for their lamps these portraits were mainly copied from metal models, chiefly from coins and medallions, and the likeness of the person represented undoubtedly suffered in the process of being copied from a portrait in a completely different material.

Research in this domain has not yet given many positive results. We are indeed acquainted with a group of lamps bearing the portraits of a series of emperors mainly of the first century, all of whom can easily be identified and whose images have been carefully copied from coin portraits, but, as H.-G. Buchholz has convincingly demonstrated,[1] these lamps are the work of nineteenth-century Italian forgers.

---

* I received the photographs for plates XLI and XLII from Prof. Dr. L. Budde of Münster. I am most grateful to him for his kind permission to publish these photographs. The remaining plates are made from photographs of my own. I am indebted to the owner of the lamps reproduced in plates XLIII and XLIV for his kind collaboration in allowing me to study and photograph these lamps.

[1] H.-G. Buchholz, *Kaiserporträts auf Tonlampen*, in *JdI*, 76 (1961), pp. 173-187. See also: G. Heres, *Zu den gefälschten Tonlampen mit Kaiserporträts*, in *AA* (1967), pp. 388-390. J. M. Hemelrijk, *Note on a faked Roman lamp*, in *BABesch* XLVI (1971), pp. 208-209; J. M. Hemelrijk, *Another faked lamp*, in *BABesch*, XLVII (1972), pp. 149-150.

Another problem arises in the case of a number of lamps of the so-called classical North-African type whose disks are decorated with female portraits. In several specimens the head has been placed in a medallion, so we can assume that the designer was using a coin or a medallion as his model here too. In his study on the late Roman imperial portraits R. Delbrück [2] tried to show that the portraits in question were of Fausta, the wife of emperor Constantine the Great. On the basis of this identification he dated the lamps in 325-326, just before the empress Fausta's death. Many scholars have followed Delbrück's attribution, largely for lack of a better one. More recently, for example, it was accepted uncritically in an article [3] on late Roman imperial portraits on lamps by Maria Cristina Gualandi Genito.

Delbrück's dating of the lamps in the first half of the fourth century has been proved to be untenable, however, in J. W. Salomonson's study on North African pottery.[4] Salomonson has shown that the type of lamp on which the portraits of Fausta are found came into production at the end of the fourth century at the earliest. That a coin portrait of Fausta should still have been used by a lampmaker as decoration over fifty years after the empress' death is theoretically possible, but does not seem very likely. An identification of the so-called Fausta portrait on the basis of iconographical and physiognomical similarities with her coin portraits is particularly precarious since this type of lamp is characterised by the marked stylisation of the relief ornamentation which makes recognition virtually impossible.

---

[2] R. Delbrück, *Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreichs* (= *Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, 8; Berlin-Leipzig, 1933), pp. 19 and 167-168, Tafel 68. For other imperial portraits on lamps see: Delbrück, *Spätantike Kaiserporträts*, pp. 161 and 177. Faustina the Younger on lamps from Attica: K. Kübler, *Zum Formwandel in der spätantiken attischen Tonplastik*, in *JdI* 67 (1952), p. 118 and Abb. 17 and 38.

[3] Maria Cristina Gualandi Genito, *Ritratti tardo-imperiali su lucerne cristiane*, in *Felix Ravenna* CIX-CX (1975), pp. 79-95. More than one of her identifications are questionable. P. 86-87 and fig. 4, for example, she publishes a lamp in the Archeological Museum in Split which, she believes, bears a portrait of Constantine the Great. It appears far more likely, however, that the representation is of Orpheus. See: J. J. V. M. Derksen, *Bemerkungen zu einigen nordafrikanischen Lampen*, in *BABesch*, L (1975), pp. 41-43, fig. 106-113.

[4] J. W. Salomonson, *Spätrömische rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werkstätten. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur reliefgeschmückten Terra Sigillata Chiara "C"*, in *BABesch*, XLIV (1969), p. 78ff.; J. W. Hayes, *Late Roman Pottery* (London, 1972), pp. 313-314.

A new attempt at identifying a couple of imperial portraits on a lamp from North Africa was made in 1972 in a study by L. Budde.[5] In his article he published an interesting lamp whose disk bears an image in relief of the Hellenistic-Egyptian deities Isis and Serapis (Pl. XLI). The busts of the two deities are facing each other and are placed on a pedestal tapering upwards into a cone. Between them we see an altar with sacrificial gifts surmounted by a garland-like decoration with medallion. The lamp has two nozzles and the large handle curving up ends in a plastic lion's head. The dealer maintains that it came from grave furniture probably originating from Houareb, some seventy kilometers from Sbeitla, the ancient Sufetula.[6]

According to Budde the particular significance of the lamp resides in the fact that it is possible to recognize the portraits of the emperor Julian and his wife Helena in the busts of the two deities. The bust of Serapis supposedly represents Julian as Helios-Serapis, and it would therefore follow that the bust of Isis represents the empress Helena (Pl. XLII, 1-2). The author does not only see this identification confirmed by the peculiar quality of the lamp and by the fact that the archeological context of the rest of the grave furniture points to a date in the time of Julian, but also by various iconographical details particularly evident in the bust of Serapis. Budde then cites a number of coins with portraits of Julian as Serapis and Helena as Isis.[7] If we compare the two busts on the lamp with the coins, however, there would appear to be few similarities, and those of a general nature. The full beard is a traditional characteristic of the deity which can already be found in the prototype, probably a design by the sculptor Bryaxis.[8] The large drooping moustache of the Serapis bust on the lamp is not to be found in the coin portraits of Julian, while the heavy nose, though indeed typical of Julian's physiognomy, can also be explained here by the somewhat coarse representation of the head.

---

[5] L. Budde, *Julian-Helios Sarapis und Helena-Isis*, in *AA* (1972), pp. 630-642. The lamp is made of red clay with a dull glaze. Maximum length: 18 cms., width: 13 cms., maximum height: 12 cms. Budde, *Julian-Helios Sarapis*, p. 632.

[6] Perhaps the name of the place where it was found, Houareb, should be read as Aouareb. Fondouk el Aouareb lies 70 kms. north-east of Sbeitla and not far from Kairouan, in an area famous for the discovery of large quantities of pottery. It is more than likely that there were also a number of kilns in the district which produced earthenware lamps.

[7] Budde, *Julien-Helios Sarapis*, pp. 632-635, Abb. 7-11.

Examples of the reliefs on the lamp discussed by Budde are to be found in a group of lamps published in 1972 by V. Tran Tam Tinh.[9] These, with Isis and Serapis "se regardant", all come from North African workshops. Most of them have typological characteristics such as the heart-shaped nozzle which allow us to date them in the first half of the third century, though certain specimens can be placed in the second century. In the transitional period between the yellow clay lamps with the heart-shaped nozzle of the beginning of the third century and the lamps of the so-called classical type of the late fourth century the production in Africa Proconsularis displays little stability in type and the quality is, on the whole, fairly poor. It is in this period too that orange-red clay is used with increasing frequency, while the shape of the lamp becomes more oval, with a channel connecting the disk and the nozzle.[10] In view of this development, we can place the lamp from Houareb before the beginning of the red classical lamp, and this would tally with the dating deduced from the rest of the burial furniture. The second or third quarter of the fourth century therefore looks very probable.

As we suggested earlier, and as Budde has already shown, the

---

[8] The most recent and complete study of the typology of the representations of Serapis is in W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (= EPRO 32; Leiden, 1973).

[9] V. Tran Tam Tinh, *Isis et Sérapis se regardant*, in *RA* (1970), pp. 55-80.

[10] This same channel between the nozzle and the disk can also be seen on one of the lamps published by Tran Tam Tinh. The specimen in question, at the Bardo Museum in Carthage, should be dated later than the other lamps. Tran Tam Tinh, *Isis et Sérapis*, p. 65, fig. 16. Lamps of this type can indeed be regarded as direct derivations from the type with the heart-shaped nozzle. See: J. W. Salomonson, *Études sur la céramique romaine d'Afrique. Sigillée claire et céramique commune de Henchir el Ouiba (Raqqada) en Tunisie centrale*, in *BABesch*, XLIII (1968), pp. 86-87.

Isis-Serapis lamps from the third century can indeed be regarded as direct precursors of the lamp from Houareb. This appears quite clearly when we compare this lamp with two specimens from the third century—a lamp published by Budde in the National Museum in Copenhagen [11] and an almost identical lamp in the Bardo Museum reproduced in Tran Tam Tinh's article.[12] Both lamps have a rim decoration consisting of vine-tendrils and leaves interspersed with bunches of grapes. The designer of the lamp from Houareb used the same motif, but in a highly stylised and simplified form—schematically reproduced leaves with a series of loose volutes suggesting tendrils. Even the busts of the two deities can easily be compared to each other, the schematisation on the fourth-century lamp alone being a little more marked. The clothing, which is not specifically for imperial personages but can also be found on deities, is identical. Comparison with Serapis' coiffure on third- and fourth-century lamps also makes it clear that the broad ribbon which hangs over the forehead and the ear and reaches the shoulder of the Serapis bust on the lamp from Houareb is not a diadem, as Budde maintains, but a schematic reproduction of the wavy curls familiar to us from the work of Bryaxis and which we encounter on lamps with Serapis of the late second and early third century.[13]

In view of all this it seems unlikely that the designer of the large lamp with the two deities used portraits of Julian and Helena as models, especially since we never encounter the portraits of this imperial couple placed opposite each other in such a way on coins. That the lampmaker may have had some reason for returning to the old motif of the two Egyptian deities, on the other hand, is perfectly possible. The revival of interest in eastern and Egyptian religions which developed under Julian [14] may well have been influential in this respect.

---

[11] Budde, *Julian-Helios Sarapis*, pp. 640-641, Abb. 30.

[12] Tran Tam Tinh, *Isis et Sérapis*, p. 64, fig. 13.

[13] See, for example, Budde, *Julian-Helios Sarapis*, p. 640, Abb. 25.

[14] On the worship of Isis and Serapis in the fourth century see: L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes* (= *RGVV* XXIX; Berlin, 1970), pp. 156-166. For further bibliography: G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (= EPRO 12; Leiden, 1969), p. 89, n. 3.

It is interesting to note that the lamp from Houareb is not the only product with Egyptian religious motifs originating from this particular lampmakers workshop whose signature on the base of the lamp from Houareb reads as ARIEITVS, a name otherwise unknown.[15] In some Dutch collections there are three lamps which were undoubtedly made in the same workshop as the large lamp with the two nozzles. As types they tally perfectly with this lamp. One of their characteristics is the broad, round body with the short, blunt nozzle. The rim decoration is also identical. In contrast with the specimen from Houareb, however, they only have one nozzle and a small knob-shaped ear. On the disk only one of the two busts of deities is represented, and that without the conical pedestal. We can therefore regard these lamps as simple, cheap versions of the large one.

A brief description of these three lamps will now follow:

Lamp A (Pl. XLIII, 1-2) has the bust of Isis facing right as disk decoration.[16] On her forehead she bears one of her traditional symbols, probably the solar disk between two horns and crowned with two feathers.[17] Her hair is bound in a knot at the back of her neck; a single plait hangs down her ear to her shoulder. Around the disk we see a decoration of half a dozen stylised leaf motifs in relief which are identical to the leaves on the lamp with the two deities. Common to both lamps too is the small circular motif between the disk and the nozzle. This Isis lamp was sold by a dealer from Sbeitla.

Lamp B (Pl. XLIV, 1-2) shows the bust of Serapis facing left on the disk.[18] The god bears the *kalathos* or *modius* on his head, and from behind his head there emerge six rays characterising his appearance as the sungod Helios-Sol. The sixth ray is damaged by the insertion of the fillinghole. Serapis has his traditional full beard, while we also find the long moustache and the heavy nose. Beneath the bust we have an appendage which, on the large lamp, connects the bust with its conical pedestal. It appears from this that the designer simply cut off the pedestal when making the lamp so as to fit the relief onto the small disk. Furthermore an extremely worn mould was used in the production of this lamp with the result that the details of the reliefs can only be distinguished with the greatest difficulty and are heavily blurred. The leaf motifs on the rim were therefore incised with a pointer by the potter before the lamp was fired. According to the owner the lamp came from a dealer in Djilma, some thirty kilometres east of Sbeitla.

---

[15] Budde, *Julian-Helios Sarapis*, p. 635 and 631, Abb. 4.

[16] Orange-red clay with brick-red glaze. Length: 12.5 cms., width: 9.2 cms., height of the body: 3.4 cms. Charred on the nozzle. Purchased in Sbeitla.

[17] The symbol on Isis' forehead is not clearly distinguishable and could also be interpreted as a lotus flower.

[18] Orange-red clay with the remains of a brick-red glaze. Length: 12.5 cms., width: 8.9 cms., height of the body: 3.3 cms. Made from a very worn mould. Purchased in Djilma.

Lamp C (Pl. XLV, 1-2) [19] has a disk relief identical to lamp B. In this case, however, the mould used was less worn so the details have been better preserved. One difference should be mentioned: in lamp C the disk is connected with the nozzle by a channel. The channel was only added by the lampmaker at the last moment, when he was designing the massive prototype (*'patrix'*), as can be deduced from the way in which the leaf motifs are damaged on the rim on either side of the channel. It is quite possible that the potter decided to adapt his design to the ever more fashionable type with a channel, a tendency whose first symptoms can be perceived in lamps of the late third century.[20] The provenience of this lamp is unknown, but the many similarities with the lamps described above justify the conclusion that it comes from the same workshop.

We can also add a fourth lamp to the series, which is to be found in the storeroom of the museum of Sousse (Pl. XLVI).[21] This lamp is again of the same type, but it lacks the rim decoration. A ridge has been made around the disk, moreover, and forms a channel running round the nozzle. The Serapis bust on the disk is identical to the types described above. No further information can be gathered about the provenience of this lamp, but it seems more than likely that it comes from the same shop as the other specimens.

---

[19] Orange-red clay with brick-red glaze. Length: 13.2 cms., width: 9.7 cms., height of the body: 3.6 cms. Charred near the nozzle. Provenience unknown.

[20] Salomonson, *Spätrömische rote Tonware,* pp. 76-77 and Abb. 100-102.

[21] Orange-red clay. No further information available.

In so far as it is possible to draw any conclusions from this material we can say that around the middle of the fourth century a quantity of lamps were made in Africa Proconsularis for the decoration of whose disks the potters used a motif which had existed for over a century in the cult of the Egyptian gods.[22] In view of the similarity in type, decoration and clay we can indeed conclude that we are confronted by the products of a single lampmakers workshop. From our information about their provenience we can assume that the distribution of the lamps was restricted to the vicinity of the workshop which we can situate in the district between Sbeitla and Kairouan.[23] Many Isis-Serapis lamps of the third century were doubtlessly also made in this area, but they were produced by more than one shop [24] and such precursors of the fourth-century lamps were subject to a wider distribution, although even this was limited to North Africa. A sufficient amount of specimens does not appear to have come to light outside Africa for us to conclude that they were used as export articles. The quality might have been such—most of them were made of fairly coarse clay and were not finished too meticulously—that they were not considered suitable for export. Little can be said for sure about the reason for designing the large lamp with two nozzles which can probably be regarded as the precursor of the smaller versions. An order might well have been placed by a prosperous adherent of the Egyptian gods who wanted to use the lamp for funerary or cult purposes. That it may have been put to such a use seems likely from the representation of the altar on the disk.

It is hard to say with any degree of certainty whether the revival of interest in the Egyptian deities under Julian played a part in this new production of lamps with motifs from their cult. The material from the second half of the fourth century is pretty scarce as regards the western provinces of the Roman Empire, but it is above all in Africa Proconsularis that the information about the worship of Egyptian deities even before the fourth century is highly limited, and opinions are divided about the interpretation of what little information there is. Gsell[25] attributes little weight to the cult of the Hellenistic-Egyptian gods and Hornbostel[26] believes that we can only speak of a few insignificant finds in this area where the Serapis cult is concerned. We still stand in need of a profound study of all the known, as well as of the many unpublished, pieces in the North African museums.[27] But since it is precisely the monumental temples and the sculptures which constitute the most important evidence of a revival of the cult of the Egyptian deities outside North Africa, the great popularity[28] of the lamps bearing motifs from this cult may well be a proof of the protracted veneration of these gods amongst broad sectors of the population within North Africa.

---

[22] Tran Tam Tinh believes that the model for the relief decoration of Isis and Serapis "se regardant" should be sought in metalwork. This motif would then have been used for the first time in Rome and Ostia for the decoration of lamps, after which it would have been taken over in its most simplified form by the North African shops. Tran Tam Tinh, *Isis et Sérapis*, pp. 74-77.

[23] See note 6.

[24] This can be deduced from the great diversity of types and sorts of clay used.

---

[25] St. Gsell, *Les cultes égyptiens dans le Nord-Ouest de l'Afrique sous l'Empire romain*, in *RHR*, LIX (1909), pp. 149-159.

[26] Hornbostel, *Sarapis*, pp. 244-247, with further bibliography.

[27] A survey of the Isis and Serapis inscriptions discovered in Africa Proconsularis can be found in L. Vidman, *SIRIS* (Berlin, 1969), pp. 325-329. A list of the monuments is given by G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary catalogue of Sarapis Monuments* (= EPRO 36; Leiden, 1973), pp. 138-141.

[28] Why these lamps were so popular in Africa Proconsularis is still an open question. It is possible that the motif had a particular significance in these areas which we are now unable to determine. Tran Tam Tinh sees the lamps as a means of propaganda intended to introduce the Egyptian deities in the simplest way possible to many sectors of the population. The couple of Egyptian gods would have become the symbol of a harmonious marriage between man and wife and would consequently have had the same symbolic significance for the worshippers as the sarcophagus reliefs of deceased Christian couples. Tran Tam Tinh finds a parallel to this interpretation in the Isis aretalogies. (Tran Tam Tinh, *Isis et Sérapis*, 77-80).

ISIS THERMOUTHIS: À PROPOS D'UNE STATUETTE DANS LA COLLECTION DU PROFESSEUR M. J. VERMASEREN

GISÈLE DESCHÊNES
(Québec)

Planches XLVII-LIII

Le fragment reproduit à la Pl. XLVII* appartient à la collection du professeur M. J. Vermaseren [1]. Il représente le haut d'une figure féminine dont seuls subsistent la tête et le buste. C'est pour moi un grand honneur de lui dédier cette étude.

Ce fragment est en terre cuite rouge. Sa hauteur conservée est 0,09 m. La statuette est moulée en deux parties verticales; le revers n'est pas modelé. Les reliefs sont assez usés.

De la représentation il ne reste que la tête et le haut du corps de la figure féminine ainsi que l'angle supérieur gauche d'un trône orné d'une frise horizontale. La figure a un visage rond, le cou charnu et des lèvres souriantes. Ses cheveux, séparés au milieu du front, tombent sur ses épaules en grosses boucles. Sur sa tête, elle porte, au-dessus d'un diadème, le disque solaire entre deux cornes surmonté de deux plumes. Cet emblème nous fait identifier la figure comme étant Isis.

Immédiatement sous sa poitrine, son corps est strié transversalement. De chaque côté de ces stries, des motifs en forme d'écailles. Cela nous fait penser à un corps de serpent et nous fait reconnaître la figure comme une représentation d'Isis Thermouthis [2].

---

* *Remerciements*: Nous remercions les directeurs des musées qui ont bien voulu permettre la reproduction des planches XLVIII, 1 et LII, 2 (Le Caire), XLVIII, 2 (Alexandrie), XLIX, 1 (Berlin), L, 1 (Karlsruhe), LI, 1 (Amsterdam). Pour Le Caire nous remercions spécialement l'ancien directeur monsieur Henri Riad qui nous a permis de photographier et reproduire les statuettes des planches XLVIII, 1 et LII, 2. Les autres photos ont été prises par l'auteur d'après les publications.

[1] Je remercie beaucoup le professeur M. J. Vermaseren qui m'a permis d'étudier et de publier cette statuette.

[2] Nous avons déjà consacré une étude à cette déesse (thèse dactylographiée à l'Université Laval, Québec, janvier 1975). Nous complétons actuellement ce travail, qui sera publié dans EPRO comme prévu par le professeur Vermaseren, le directeur de cette collection.

Ce type d'Isis Thermouthis, à tête et poitrine féminines sur un corps de serpent, portant l'emblème isiaque et un collier auquel est suspendue une amulette en forme de cœur, est très probablement la représentation de la divinité lovée sur un trône que l'on retrouve sur plusieurs statuettes en terre cuite presque identiques. Ces statuettes, que nous avons pu récolter, soit en visitant différents musées, soit en consultant des publications, nous permettent de reconstituer avec certitude celle que nous publions. Nous en donnons ci-dessous une liste:

1. Toronto, Royal Ontario Museum, inv. no 916.1.430.

Argile rouge. Provenant du Fayoum. Trace blanche sur la partie inférieure droite. Ht. 0,176 m.

Bibl.: Vera F. Vanderlip, *The four Greek Hymns of Isidorus and the cult of Isis*, Toronto 1972, pl. XIII.

2. Le Caire, musée égyptien, C.26929. (cf. Pl. XLVIII, 1)

Argile brune. Provenant du Fayoum. L'emblème est abîmé. Traces blanches sur la surface. Ht. 0,16 m.

Bibl.: P. Perdrizet, *Les terres cuites d'Égypte de la collection Fouquet*, Paris 1921, p. 72; F. Dunand, *Les représentations de l'Agathodaimon. A propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie*, dans *BIFAO* LXVII, 1969, p. 18, n. 2; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, Leiden 1973, p. 15, n. 1; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I, Leiden 1973, pl. XXVII, 2.

3. Alexandrie, musée gréco-romain, inv. no 22006. (cf. Pl. XLVIII, 2)

Argile rouge brunâtre. Achetée à Vinga. Un bout de l'emblème manque. Traces blanchâtres sur la surface. Ht. 0,15 m.

Bibl.: E. Breccia, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*. II, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del museo di Alessandria*. 2, Bergamo 1930, p. 20, no 38, pl. IX, 33; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 15, n. 1.

4. Berlin, Staatliche Museen Preussicher Kulturbesitz. Ägyptisches Museum, inv. no 11487. (cf. Pl. XLIX, 1)

Argile brun cuir. Rapportée comme provenant du Fayoum. Traces blanches sur la surface. Ht. 0,17 m.

Bibl.: W. Weber, *Die Ägyptisch-Griechischen Terrakotten*, Berlin 1914, p. 49, no 33, pl. 3; Perdrizet, *op. cit.*, p. 72; A. Erman, *La religion des*

Égyptiens, trad. de H. Wild, Paris 1952, p. 445, fig. 161; Dunand dans *BIFAO*, p. 18, fig. 4; Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 15, n. 1; Dunand, *Culte d'Isis* I, pl. XXVII, 1; Dunand, *Culte d'Isis* III, p. 103, n. 1.

5. Dresde, musée. (cf. Pl. XLIX, 2)

Argile brune. L'emblème manque. Une partie de la tête et le coin supérieur droit sont cassés. Traces blanches sur la surface. Ht. 0,158 m.

Bibl.: J. Vogt, *Expedition Ernst von Sieglin*, II, 2. *Terrakotten*, Leipzig 1924, p. 91, no 5, pl. VI; Dunand dans *BIFAO*, p. 18, n. 2.

6. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, inv. no H 787. (cf. Pl. L, 1)

Provenant d'Égypte. Autrefois de la collection Reinhard. Manque un petit bout de l'emblème. Ht. 0,169 m.

Inédit.

7. Berlin, Staatliche Museen. Ägyptische Museum, inv. no 9166. (cf. Pl. L, 2)

Argile brun-rouge. Le coin inférieur droit est cassé. Ht. 0,16 m.

Bibl.: Weber, *op. cit.*, p. 51, no 34, pl. 3; Dunand dans *BIFAO*, p. 18, n. 2; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 15, n. 1.

8. Heidelberg, Arch. Inst., inv. no TK 219.

Argile brun-rouge micacée. Manquent la tête et le coin supérieur gauche du trône. Ht. 0,142 m.

Inédit.

9. Amsterdam, musée Allard Pierson, inv. no 7221. (cf. Pl. LI, 1)

Argile rouge. Parties de la surface usées. Ht. 0,085 m.

Bibl.: G. A. S. Snijder, *Algemeene Gids. Allard Pierson Museum*, Amsterdam 1937, p. 47, no 422; Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, Leiden 1972, p. 230, no. 12.

10. Collection Fouquet, no 176. (cf. Pl. LI, 2)

Argile brune. Provenant du Fayoum. Mauvaise conservation. Ht. 0,149m.

Bibl.: Perdrizet, *op. cit.*, p. 72, no 176, pl. XV, au milieu de la rangée supérieure; Dunand dans *BIFAO*, p. 18, n. 2; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 15, n. 1.

11. Cabinet du Dr A. Mortdmann Jr. (cf. Pl. LII, 1)
Provenant de Cyzique (Asie Mineure).

Bibl.: A. Mortdmann, *Monuments relatifs au culte d'Isis à Cyzique*, dans *RA* (N.S.), 37, 1879, p. 237, pl. IX, 1; Dunand dans *BIFAO*, p. 18, n. 2; Dunand, *Culte d'Isis* III, p. 103, n. 1.

Sur ces statuettes, Isis Thermouthis, dont la queue s'enroule en huit et se termine en pointe, se tient sur un trône à haut dossier dont la partie supérieure est ornée d'une frise d'uraei [3]. La base est drapée. De chaque côté de cette base, une sphinge [4] ailée de face, sauf sur l'exemplaire numéro 11.

A droite, derrière la divinité et appuyée contre le dossier, une torche allumée. Cette torche, de même que son corps de serpent, mettent en évidence sa puissance chthonienne ainsi que son rôle de divinité de la fertilité. Cette torche est un attribut emprunté à Déméter, divinité grecque de la terre nourricière.

---

[3] Nous retrouvons souvent cette frise d'uraei sur des petits naiskoi dans lesquels se tient Isis Thermouthis, seule (Alexandrie, musée gréco-romain, inv. no 3171. Bas-relief en calcaire dont le côté gauche est cassé. Ht. 0,190 m.; lg. conservée 0,130 m. cf. Dunand dans *BIFAO*, p. 10, no 1; pl. I, A) ou en compagnie de Sérapis-Agathosdaimon (Berlin, Staatliche Museen. Ägyptisches Museum, inv. no 8164. Bas-relief en calcaire. Ht. 0,450 m.; lg. 0,420 m. cf. Erman, *op. cit.*, p. 446, fig. 163). Cette frise d'uraei accentue davantage le rôle de majesté des divinités. D'ailleurs on la trouve fréquemment sur d'autres monuments pré-alexandrins représentant des divinités ou des personnages royaux. Par exemple, ce bas-relief représentant Aménophis III assis sur un trône dans un petit édicule dont le fronton est orné d'une frise d'uraei couronnés du disque solaire (cf. Jacques Vandier, *Archéologie égyptienne. Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie quotidienne* 4, 1, Paris 1964, pl. XXVII, fig. 308). Cette frise d'uraei, à l'époque hellénistique et romaine, est le signe d'un conservatisme tant symbolique que religieux de l'époque égyptienne.

[4] Des sphinges ailées et de face agissent comme support d'un tabouret d'une statuette en bronze représentant Fortuna (Naples, Museo Nazionale, inv. no 1550. Cf. Gisela Richter, *The furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London 1966, fig. 487). Des sphinges ailées servent aussi de support sur un trépieds (cf. V. Spinazzola, *Le arti decorative in Pompei e nel museo nazionale di Napoli*, Milan 1928, fig. 257) provenant de Pompéi. Dans l'art grec et romain, les meubles ont souvent leurs côtés décorés ou terminés par des formes d'animaux et de monstres (cf. Richter, *op. cit.*, p. 100). Ainsi, les sphinges ornant la base de nos statuettes jouent un rôle décoratif et n'ont ici aucun rapport symbolique avec Isis Thermouthis.

A l'époque ptolémaïque, il y a peu de déesses dont Isis n'absorbe pas les noms et les fonctions. «Autant il y a de divinités gréco-romaines avec lesquelles l'Isis égyptienne a été identifiée, autant on peut former de groupes parmi les attributs qu'on a empruntés aux cultes grecs pour orner ses images» [5]. C'est ainsi qu'on voit Isis Thermouthis représentée avec une torche. Cet attribut est bien grec, car il n'accompagne aucune déesse égyptienne [6]. Dans les hymnes d'Isidorus, Isis Thermouthis est invoquée aussi comme étant Déméter: (Médinet Madi, hymne I, 3: «... Δηοῖ ὑψίστη, ζωῆς εὑρέτρια πάσης ...»

Isis Thermouthis, une divinité de l'époque grecque et romaine, symbolise la protection et la fertilité du sol, la fécondité des hommes et des animaux.

Très tôt en Égypte, la déesse Isis apparaît comme une puissance universelle ainsi qu'en témoignent ces épithètes de son temple de Philae: «Isis, la Grande, la Mère des dieux» [7]. Et au cours des siècles, le syncrétisme isiaque, mis en œuvre en Égypte même, permit à la déesse de s'assimiler à quantités d'autres formes divines. Ainsi, elle avait déjà sous les pharaons absorbé en elle plusieurs divinités locales et pris un caractère complexe susceptible d'une extension indéfinie [8]. Identifiée entre autres avec Hathor, Nout, Bastet, Isis est aussi assimilée avec la déesse-serpent des récoltes, Renenoutet.

Renenoutet [9], connue depuis l'Ancien Empire, est aussi représentée comme un serpent, plus particulièrement un cobra portant sur la tête la couronne d'Hathor composée du disque solaire entre deux cornes surmonté de deux plumes.

---

[5] G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Egypte* (Paris, 1884), p. 254.

[6] Dunand, *Culte d'Isis* I, p. 87.

[7] H. Junker, *Der Grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä* (Vienne, 1958), p. 24.

[8] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1963), p. 83.

[9] Au sujet de Renenoutet et de son assimilation par Isis cf. Dr J. Broekhuis, *De Godin Renenwetet* (Assen, 1971).

C'est ainsi figurée que nous la retrouvons dans les tombes thébaines. Se dressant sur un petit autel à côté d'un pressoir, on lui offre du vin et du blé [10]. Le fait qu'on lui offre du blé et du vin montre bien qu'elle est considérée comme une puissance chthonienne, protectrice de la végétation.

Et nous savons que, dans l'antiquité, ce cobra, souvent pris comme un esprit protecteur et fertilisateur des champs, est aussi considéré comme une divinité de la vie et de la mort. Renenoutet est beaucoup plus qu'une divinité des récoltes. « Je donne toute vie et bonheur éternellement. Je donne toute éternité éternellement. Je donne toute bonne fortune éternellement » [11], déclare-t-elle. Donatrice de la vie, elle est aussi maîtresse du destin. Dans ce rôle, elle est associée à Shay (= Agathosdaimon), dieu incarnant lui aussi la destinée des hommes. Sur un relief du temple de la XII^e^ dynastie à Médinet Madi, elle est représentée, avec Sobek, donnant au roi la vie, le bonheur, l'éternité et la santé [12].

Un autre bas-relief [13] représente une chapelle à chapiteaux hathoriques décorés de guirlandes à l'intérieur de laquelle Renenoutet à tête de serpent et au corps humain allaite un enfant qui est très vraisemblablement le dieu Nepri, la personnification du grain. Ce bas-relief, daté du règne d'Aménophis III, présente beaucoup de ressemblances avec des statuettes [14] en terre cuite qui représentent aussi la déesse au corps humain et à tête de cobra allaitant Nepri posé sur ses genoux. Renenoutet est donc aussi une divinité de la maternité.

Le Fayoum semble avoir été un important centre du culte de la déesse. Nous savons que, dans le temple de la XII^{e} dynastie, sous Amenemhat III, à Médinet Madi, elle y était adorée en même temps que Sobek, le dieu crocodile.

Isis Thermouthis ne fait que succéder à Renenoutet.

---

[10] J. Leibovitch, *Gods of agriculture and welfare in Ancient Egypt*, dans *JNES* XII (1953), p. 76, 88, fig. 10; Dunand, *Culte d'Isis* I, p. 89.

[11] Inscription hiéroglyphique sur les murs du temple de la XII^{e} dynastie à Médinet Madi (cf. Vanderlip, *op. cit.*, p. 6).

[12] Vanderlip, *op. cit.*, p. 20.

[13] Leibovitch dans *JNES*, p. 74, 82, fig. 1.

[14] Le Caire, musée égyptien, C. 39376 et C. 39377 (cf. G. Daressy, *Statues de divinités* 1 (Le Caire, 1906), p. 345, pl. LXIII).

C'est à basse époque, semble-t-il, que l'assimilation de Renenoutet par Isis fut faite. Sur un collier[15] de Toutankhamon de la XVIII^{e} dynastie, nous voyons une divinité, représentée avec une tête et un corps humains sur une queue de serpent, allaitant le roi en forme d'enfant portant sa robe de cérémonie. Elle porte l'emblème d'Hathor. Une inscription qui accompagne le groupe nous renseigne sur l'identité de la déesse: «Vive le roi de Haute et de Basse Égypte, Neb-Khepru-Re, mis à la vie et aimé par la Grande de la Magie». Cette dernière épithète désigne Isis, la déesse de la Magie, et nous sommes en présence de l'assimilation de Renenoutet par Isis. Mais ce n'est que beaucoup plus tard, à l'époque hellénistique et romaine, que par les textes l'on apprend avec évidence cette assimilation.

Au Ier siècle av. J.-C.[16], Isidorus, dans ses hymnes[17] de Médinet Madi, invoque Isis sous le nom de Renenoutet (ou θέρμουθις selon la transcription grecque du nom égyptien). Ces hymnes renferment, à côté de nombreux éléments égyptiens, des notions empruntées aux Grecs qui nous font apparaître le visage d'Isis Thermouthis à l'époque ptolémaïque.

Dans les représentations, Isis Thermouthis, même en gardant des caractéristiques de l'ancienne déesse égyptienne Renenoutet, prend de plus en plus l'aspect grec. Elle s'hellénise.

Dans un type beaucoup plus hellénisant que le type représenté par notre statuette, la divinité apparaît souvent avec une tête et un corps humains dressés sur une queue de serpent lovée en huit. Elle est vêtue d'une tunique courte que retient sur sa poitrine le nœud isiaque. Elle porte sur sa tête, au-dessus d'un diadème, le disque solaire entre deux cornes surmonté de deux plumes. Fréquemment, on la voit tenir dans ses mains un sistre et une situle [18] (Pl. LII, 2), les deux symboles par excellence du culte isiaque, qui étaient devenus à l'époque hellénistique et romaine les attributs essentiels de la déesse Isis. On la voit parfois avec une torche [19] (Pl. LIII, 1).

---

[15] Au sujet de ce collier qui est conservé au musée égyptien du Caire cf. Leibovitch dans *JNES*, p. 91, 105, fig. 15; Kate Bosse-Griffiths, *The Great Enchantress in the little Golden Shrine of Tut 'ankhamun*, dans *JEA*, 59 (1973), p. 102, pl. XXXV, 1 et 2.

[16] Plus tard, dans la première moitié du III^{e} siècle ap. J.-C., Elien nous confirme que Renenoutet est adorée en forme de serpent et associée à Isis (cf. Elien, *De Nat. An.*, X, 31).

[17] Médinet Madi, hymne I, 1-2 «πλουτοδότι βασίλεια θεῶν, Ἑρμοῦθι ἄνασσα, παντοκράτειρα, τύχη Ἀγαθή, μεγαλώνυμε Ἶσι, Δηοῖ ὑψίστη, ζωῆς εὑρέτρια πάσης . . .»
Médinet Madi, hymne II, 1-3: «Ἶσι μεγίστη, Ἑρμοῦθι · ἐπί σοι πᾶσα γέγηθε πόλις, ζωῆς καὶ καρπῶν εὑρέτρι<α>, οἷσί τε πάντες . . .»
Au sujet des hymnes d'Isidorus cf. V. Vanderlip, *The four Greek Hymns of Isidorus and the cult of Isis* (Toronto, 1972).

Ce type figure la déesse dans deux attitudes. Sur nombre de documents, Isis Thermouthis apparaît seule. Quelques-uns la représentent portant dans ses bras son petit enfant Harpocrate [20].

Il existe un autre type d'Isis Thermouthis: celui où la déesse a entièrement revêtu la forme du serpent, plus précisément celle d'un uraeus. Seuls les attributs qui l'accompagnent, particulièrement l'emblème qu'elle porte sur la tête, indiquent qu'il s'agit bien de la déesse. L'une des représentations les plus intéressantes sans doute de ce type est sur une stèle [21] votive conservée au musée archéologique de Turin. Cette représentation peut être mise en parallèle avec de nombreux documents non seulement sculptés mais aussi en terre cuite et en bronze, dont plusieurs monnaies [22] (Pl. LIII, 2) frappées à Alexandrie.

---

[18] La statuette reproduite à la pl. LII, 2 est conservée au musée égyptien du Caire, C.26930 (argile rouge, ht. 0,22 m.), cf. Perdrizet, *op. cit.*, p. 72; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 15, n. 1.

[19] La statuette reproduite à la pl. LIII, 1 est dans la collection Fouquet, no 178 (argile brune; partie inférieure gauche cassée; ht. 0,16 m.; provenant du Fayoum), cf. Perdrizet, *op. cit.*, p. 72, no 178, pl. XV, à gauche en bas; Dunand dans *BIFAO*, p. 18, fig. 3; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 15, n. 1. Sur cette statuette, Isis Thermouthis tient aussi une corne d'abondance. Nous connaissons d'autres attributs (par ex. épis de blé) qui accompagnent la déesse et qui sont actuellement l'objet d'une étude approfondie.

[20] Au sujet d'Isis Thermouthis portant Harpocrate cf. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (Leiden, 1973) et infra *De nouveau Isis Lactans*, p. 1231-1268.

[21] Au sujet de cette stèle votive cf. M. O. Jentel, *Isis ou la Tyché d'Alexandrie?*, infra, p. 542, cat. 8, pl. CXVIII.

[22] Isis Thermouthis, ayant entièrement revêtu la forme d'un cobra, est souvent représentée sur des monnaies de bronze émises à Alexandrie sous les règnes de Néron (par ex. F. Feuardent *Collections Giovanni di Demetrio, Numismatique, Égypte ancienne II, Domination romaine* (Paris, 1872), 726), de Domitien (par ex. G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini, Catalogo della collezione G. Dattari* (Le Caire, 1901), 625), de Trajan (par ex. *BMC Alexandria* 503), d'Hadrien (par ex. Dattari 2053), d'Antonin le Pieux (par ex. *BMC Alexandria* 1189), de Marc Aurèle (par ex. Dattari 3640), de Pertinax (par

Isis Thermouthis est fréquemment représentée seule, mais nous rencontrons assez souvent la divinité en compagnie de Sérapis-Agathosdaimon. Nous connaissons plusieurs figurations du couple divin, dont un bas-relief [23] en calcaire conservé à Berlin où la déesse et le dieu apparaissent respectivement sous la forme d'un uraeus et d'un agathosdaimon aux queues entrelacées. On les retrouve aussi sur plusieurs monnaies [24] (Pl. LIII, 3) en bronze frappées à Alexandrie. Plusieurs documents les représentent avec Harpocrate. Cette triade qui n'apparaît pas sur les monnaies est par contre souvent figurée sur un type de lampe en terre cuite à anse en anneau et à bec court produites à la fin du IIe siècle et au IIIe siècle ap. J.-C. [25].

Nous croyons que le fragment de la collection Vermaseren provient du Fayoum ainsi que les autres représentations qui lui sont semblables et qui sont dites provenir de cette région de l'Égypte.

Le Fayoum semble avoir été un important centre du culte d'Isis Thermouthis. A Médinet Madi, un sanctuaire [26] fondé au Moyen

---

ex. Dattari 3978) et de Septime Sévère (par ex. J. G. Milne, *University of Oxford, Ashmolean Museum, Catalogue of Alexandrian Coins* (Oxford, 1971), 2725).

[23] Inv. no 8164. Ht. 0,45 m.; lg. 0,42 m. cf. Ch. Boreux, *Guide-catalogue sommaire* II (Paris, 1932), p. 492; Erman, *op. cit.*, p. 446, fig. 163; Dunand dans *BIFAO*, p. 12, n. 1, 23, fig. 7; Dunand, *Culte d'Isis* III, p. 103, n. 3.

[24] Nous rencontrons le couple Isis Thermouthis/Sérapis-Agathosdaimon sur des monnaies de bronze émises à Alexandrie sous les règnes d'Hadrien (par ex. Dattari 1991), d'Antonin le Pieux (par ex. *BMC Alexandria* 1248), de Marc Aurèle (par ex. *BMC Alexandria* 1446) et de Philippe (par ex. Dattari 5014).

[25] Signalons par ex. cette lampe en terre cuite provenant d'Égypte et conservée au musée de l'Ermitage à Léningrad, no 402 (Ht. 0,025 m.; diam. 0,059 m.), cf. O. Waldhauer, *Kaiserliche Ermitage. Die Antiken Tonlampen* (St. Petersbourg, 1914), p. 55, no 402, pl. XL. Au sujet de ce type de lampe cf. R. Haken, *Roman Lamps* (Prague, 1958), p. 84-87.

[26] Au sujet des fouilles effectuées à Médinet Madi cf. A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto, della R. Università di Milano, nella zona di Madînet Mâdi* (Campagna inverno e primavera 1935-XIII) a cura di Achille Vogliano (Milano, 1936); A. Vogliano, *Secondo Rapporto degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Madînet Mâdi* (Campagna inverno e primavera 1936-XIV) a cura di Achille Vogliano (Milano, 1937); Edda Bresciani, *Rapporto Preliminare delle Campagne di Scavo 1966 e 1967* (Milano, 1968). Un dernier rapport est paru en 1976 mais nous n'avons pas encore pu le consulter.

Empire et rénové à l'époque ptolémaïque sous le règne de Ptolémée Soter II lui est dédié. C'est sur les piliers du temple qu'on a trouvé les hymnes d'Isidorus invoquant la déesse. Des inscriptions et quelques documents figurés y ont été trouvés. De nombreux objets représentant la déesse ont aussi été trouvés dans différents endroits du Fayoum, ce qui montre une très grande popularité de la divinité dans cette région.

Bien que la provenance précise de notre statuette ne soit pas connue, celle-ci proviendrait, sinon du temple, probablement des ruines de maisons où Isis Thermouthis devait trôner sur l'autel domestique.

Aucune figure de ce type ne provenant d'un contexte précis, par conséquent aucun élément de datation sûr ne peut nous aider à dater avec précision notre statuette.

Le fragment de la collection Vermaseren de même que les statuettes semblables sont fabriquées au moule en deux parties reliées plus ou moins grossièrement. C'est une technique employée chez les Grecs d'Égypte; les Égyptiens préféraient modeler leurs objets à la main [27].

Quelques statuettes ont les restes d'une couverte blanche (lait de chaux) sur leur surface, signe d'une coloration antérieure disparue. Ces statuettes proviennent d'Égypte ou plus précisément probablement du Fayoum... et les figurines en terre cuite à polychromie n'apparaissent en Égypte qu'avec l'influence grecque [28].

Le fragment de la collection Vermaseren représente la déesse avec un visage rond, des joues pleines et un cou charnu. Et le travail n'est pas des plus soignés. «C'est un style populaire propre aux monuments tardifs du Fayoum où le naturalisme et le classiscisme de l'époque antérieure cèdent la place à l'expressionnisme un peu grossier qui correspond à la mentalité rieuse de cette région» [29].

Le culte d'Isis Thermouthis connaît une très grande faveur à l'époque romaine. De cette période, sont datées de nombreuses statuettes en terre cuite, des lampes, des sculptures en marbre et surtout des monnaies.

---

[27] P. Graindor, *Terres cuites gréco-romaines* (Anvers, 1939), p. 18.

[28] Perdrizet, *op. cit.*, p. V; Graindor, *op. cit.*, p. 29.

[29] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 39 (au sujet de ce style cf. Perdrizet, *op. cit.*, p. XXVIII-XXIX; Weber, *op. cit.*, p. 11-12; Graindor, *op. cit.*, p. 61-62).

La popularité de la déesse semble être à son apogée sous les Antonins. C'est pendant les règnes de Trajan, d'Hadrien et d'Antonin le Pieux que nous retrouvons le plus grand nombre de monnaies représentant la déesse seule ou en compagnie de Sérapis-Agathosdaimon. C'est avec Hadrien qu'Isis Thermouthis semble jouir de la plus grande estime, plus particulièrement pendant la dixième et la onzième années de son règne.

Il est à remarquer que le couple formé par la déesse et Sérapis-Agathosdaimon apparaît, sur les monnaies, en l'an 10 du règne d'Hadrien. Sérapis-Agathosdaimon serait-il responsable, pour une part, du succès de la déesse ?

Agathosdaimon, bien avant son identification avec Sérapis, jouait déjà un rôle important, soit comme dieu tutélaire d'Alexandrie, soit comme divinité du destin des hommes. Il est probable qu'Isis Thermouthis n'a pu que retirer des bénifices d'une association avec ce dieu.

Mais le succès du culte d'Isis Thermouthis est surtout redevable au grand rôle que la déesse a joué dans les moissons. Dans un pays agricole comme l'Égypte, son caractère bienfaisant en tant que divinité de la fertilité ne pouvait manquer de s'attirer la plus grande ferveur des habitants.

DUE VASI IMPERIALI DI FAIENCE AL MUSEO EGIZIO DI TORINO

ANNA MARIA DONADONI ROVERI
(Torino)

Tavole LIV-LVIII

Due vasi egiziani del Museo Egizio di Torino, pur appartenendo a tipi già studiati dalla Buhl [1] e, più recentemente, dal Grimm [2], sono tuttora inediti e mi è grato perciò offrirne la pubblicazione al Prof. M. J. Vermaseren in occasione del suo 60^e compleanno.

Il primo di essi, n. Provv. 363 [3], è un'anfora frammentaria (Tav. LIV) del tipo classificato come classe C dalla Buhl [4], tipologicamente assai simile ai vasi pubblicati dal Grimm [5].

Ricomposta da vari frammenti è stata recentemente da me integrata con un frammento di collo in cui appare l'attacco dell'ansa. Nella stessa occasione si è anche provveduto a un consolidamento della superficie, che si presenta estremamente fragile (e in parte mancante) su un nucleo esso pure friabilissimo. Mancano tre quarti del collo, le anse, la base e grossi frammenti del ventre [6].

---

[1] M. L. Buhl, *Remarks on a Group of Late Egyptian Faience Vases* in *Acta Archaeologica*, 26 (1955), pp. 188-197 (cit. Buhl, *Remarks*).

[2] G. Grimm, *Two Early Imperial Faience Vessels from Egypt*, in *Miscellanea Wilbouriana*, I (Brooklyn, N.Y., 1972), pp. 71-100 (cit. Grimm, *Faience Vessels*).

[3] Con n. Provv. (= Provvisorio) si indicano i pezzi rinvenuti privi di numero e di cui non è possibile accertare l'appartenenza né ai nn. Cat. (= Catalogo), ossia ai pezzi del vecchio fondo (per la massima parte Drovetti), descritti da G. Fabretti - E. Rossi - R. V. Lanzone, *Catalogo. Regio Museo di Torino ordinato e descritto. Antichità Egizie*, I (Torino, 1882); II (Torino, 1888) (cit. Fabretti-Rossi-Lanzone, *Catalogo*), né ai nn. Suppl. (= Supplemento) provenienti dagli acquisti e scavi Schiaparelli e dalle accessioni successive fino ai giorni nostri. Di essi esiste un inventario manoscritto, a numerazione progressiva, diviso in fascicoli, uno per ogni campagna di scavo. Sulla questione si veda S. Curto, *Storia del Museo Egizio di Torino* (Torino, 1976), p. 43 (cit. Curto, *Museo Egizio*).

[4] Buhl, *Remarks*, pp. 190-191, fig. 9.

[5] Grimm, *Faience Vessels*, pp. 71-78, figg. 2, 3, 6, 7, 8.

[6] Misure: alt. totale cm. 17, alt. alla spalla cm. 10,8, alt. collo cm. 5,5, diam. alla spalla cm. 18, diam. collo alla base cm. 7,4, spessore medio della parete cm. 0,5.

Il corpo, campaniforme, è ornato da tre gruppi di petali disposti a «pigna», alternati con altri gruppi «a dardo» costituiti da una linea verticale di petali con due petali disposti ai lati. La spalla è fortemente carenata e ornata da una corona costituita da tre file di petali embricati. I petali sporgono a forte rilievo e le punte si incurvano con naturalistica grazia. Sui due lati gocce e resti di volute rappresentano ciò che rimane dell'attacco a palmetta di due anse a nastro. Una lieve sporgenza (largh. cm. 2) circonda l'attacco del collo che si innesta ad angolo retto sulla spalla per poi svasarsi leggermente fino all'attacco con l'ampio labbro piatto. Del labbro resta solo un frammento privo di orlo per cui è impossibile determinarne le dimensioni. L'ansa a nastro si attaccava sotto il labbro, cui non aderisce; ne resta solo un brevissimo tratto per cui non è possibile accertare se fosse provvisto di una doppia costolatura centrale come appare anche dagli altri esemplari già pubblicati [7].

Il nucleo interno è costituito da materiale friabile giallastro, la invetriatura è blu scura con scolature turchese e foglie di colore verde-turchese con profilo giallo. Turchese intensa è la goccia all'attacco dell'ansa. L'interno è anch'esso turchese intenso. Un altro frammento (Tav. LV, 1), con lo stesso numero Provv. appartiene evidentemente ad un altro vaso analogo, ma diverso quanto a forma delle foglie e caratteristiche tecniche [8].

Di questo vaso ignoriamo la provenienza, nè lo si trova citato nell'inventario Drovetti [9] e nel Catalogo Fabretti-Rossi-Lanzone [10], per cui si può supporre derivi dalle accessioni successive, verosimilmente dagli scavi Schiaparelli [11].

---

[7] Ad es. Grimm, *Faience Vessels*, fig. 5.

[8] Misure: alt. cm. 5, largh. cm. 4,7. Le foglie sono più piccole e piatte, l'invetriatura è più resistente.

[9] Questo inventario compilato dal Vidua nel 1820 per invitare il governo piemontese all'acquisto della collezione Drovetti è pubblicato in: *Documenti inediti per servire alla storia dei Musei d'Italia pubblicati per cura del Ministero della Pubblica Istruzione*, III (Firenze-Roma, 1880), pp. XI-XIV, 206-292 (cit. *Documenti inediti*). Su di esso si veda Curto, *Museo Egizio*, pp. 47, 93.

[10] Cfr. nota 3.

[11] Sugli scavi Schiaparelli cfr. Curto, *Museo Egizio*, pp. 53-55, 73, 107, 110, 125-126. Le località probabili sembrano essere Hermopolis (v. nota successiva) e Qaw el-Kebir, da cui provengono altri pezzi di epoca romana non registrati nell'inventario manoscritto.

Un frammento analogo porta il n. Suppl. 2450 (Tav. LV, 2). Consta di un frammento di spalla con carenatura, corona di foglie a tre file e parte di ornamento fogliaceo «a dardo»; proviene dagli scavi Breccia-Biondi ad Hermopolis (anni 1903-1904)[12]. La fattura è assai più grossolana, lo spessore della parete è maggiore e le foglie risultano appiattite e senza rilievo, colorate grossolanamente di verde turchese su un fondo quasi nero[13]. Tuttavia l'invetriatura, più solida anche se meno brillante, aderisce meglio al nucleo. Anche l'interno è grossolanamente sbozzato, con forti sporgenze irregolari. Si tratta evidentemente di due fabbriche ben diverse per cui è poco probabile che abbiano la stessa provenienza.

Per completezza citiamo anche un altro frammento avente la stessa provenienza, n. Suppl. 2449 (Tav. LVI), parte di spalla di un vaso sferoide con decorazione costituita da racemi e foglia a cuore profondamente incavati[14]. L'invetriatura, solida e brillante, è blu-turchese, mentre blu scuro sono le parti incavate. Appartiene al tipo A della Buhl[15].

Purtroppo dello scavo manca un rapporto preciso per cui è impossibile precisare con quale materiale i due frammenti siano stati trovati associati e giungere così a una loro sicura collocazione cronologica.

Il secondo vaso, cilindrico (Provv. 793), (Tav. LVII-LVIII), appartiene alla classe descritta da Grimm[16] e datata in base ad analoghi esemplari rinvenuti a Roma sull'Esquilino e a Pompei (il che determina un perentorio *terminus post quem non*, da cui non si può prescindere anche tenendo conto del possibile perdurare di motivi decorativi nell'ambito di una produzione essenzialmente artigianale [17]).

---

[12] E. Breccia, *Scavi eseguiti a Ghîzeh e ad Aśmunên*, in *RendLinc*, Cl. Sc. Morali, S. V, XII (1903), pp. 461-467; (in part. pp. 464-465, si parla di «oggetti copti e romani»); E. Breccia, ΕΡΜΟΥ ΠΟΛΙΣ Η ΜΕΓΑΛΗ in *BSAA*, 7, S. I, II fasc. (1905), pp. 18-43; E. Biondi, *Scavi eseguiti a Hermupolis Magna* in *RendLinc*, Cl. Sc. Morali, S. V (1905), pp. 282-289. E' da notarsi che, nell'inventario manoscritto, viene citato solo il frammento e non il vaso completo, per cui, anche per questa ragione, sarei propensa ad assegnare al n. Provv. 363 una diversa provenienza.

[13] Misure: alt. cm. 8, largh. cm. 9, spessore cm. 0,8.

[14] Misure: alt. cm. 5,5; largh. cm. 8, spess. cm. 0,7.

[15] Buhl, *Remarks*, p. 188, figg. 1-3; Confronti assai vicini con: Fr. W. von Bissing, *Fayencegefässe, Cat. Gén. Musée du Caire* (Vienne, 1902), n. 18007; W. M. Fl. Petrie, *Memphis* I (London, 1909), tav. L, 16.

[16] Grimm, *Faience Vessels*, pp. 92-100, figg. 51-66; G. Grimm, *Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im ägyptischen Museum Kairo* (Mainz, 1975), n. 73, tav. 113.

Il nostro vaso è a parete sottile, costituita da un nucleo notevolmente compatto e resistente e da una invetriatura solida, compatta e perfettamente aderente, sia all'esterno che all'interno del vaso. Sotto la piatta base ad anello si notano quattro lacune della invetriatura accompagnate da una leggera sporgenza che potrebbero essere i punti di appoggio per la cottura o, più probabilmente, i resti di quattro piedi [18].

Esso è frammentario e conserva quasi intatta la parte inferiore, corrispondente a circa i tre quarti del vaso (un grosso frammento appare riattaccato su un lato). In alto un frammento di elemento a cordolo potrebbe essere la base dell'orlo o la fascia superiore che in esemplari analoghi è generalmente decorata da racemi.

La fascia restante, ricomponibile quasi per intero, poggia su due cordoli di base, e, come è chiaramente visibile dallo sviluppo fotografico, raffigura due capridi (gazzelle?) in posizione affrontata, coi colli volti all'indietro e una delle due zampe anteriori sollevate. Alternati alle gazzelle due grandi uccelli dai lunghi colli (cigni?), entrambi volti a sinistra. Tra gli animali elementi vegetali costituiti da rami con foglie a cuore e gruppi di tre bacche riuniti a triangolo (grappoli d'uva stilizzati?). Il colore della invetriatura è in vari toni di verde-azzurro-grigio, con particolari in nero; l'interno è verde scuro.

Lo stile elegantemente decorativo della composizione, specie nello sfondo in cui tutti gli spazi vuoti sono stati accuratamente riempiti dagli elementi vegetali, potrebbe richiamare alla mente analoghe decorazioni di epoca tarda, ma in realtà la tipologia e lo stile sono estremamente vicini ai vasi dell'Esquilino e di Pompei [19], oltre che ad alcuni tra quelli rinvenuti in Egitto [20]: vedansi gli elementi vegetali con le foglie a cuore e i gruppi di tre bacche, nonchè i dettagli incisi nei manti dei capridi e nelle piume degli uccelli e la grassa coda degli stessi. Un'unica differenza, che forse potrebbe essere significativa ma che non ho potuto verificare direttamente, è la qualità della invetriatura che, nei vasi romani e di Pompei viene descritta come fragilissima (in qualche caso addirittura scomparsa) su un nucleo pure assai fragile, mentre nel nostro caso invetriatura e nucleo appaiono estremamente resistenti e compatti, quasi un'unica materia, in sostanza una specie di *Glassy Faience* secondo la definizione del Lucas [21]. Non è però da sottovalutare la possibilità che la differenza di conservazione sia dovuta alla diversità dei terreni in cui avvennero i trovamenti, Italia ed Egitto rispettivamente [22].

---

[17] Cfr. *ultra* nota 19.

[18] Misure: alt. massima cm. 12,7, diam. alla base cm. 12, spes. parete cm. 0,5. Sui piedi cfr. von Bissing, *op. cit.*, p. XXXI, nota 1.

[19] H. Dressel in *Ann. Inst. Corr. Arch.*, 54 (1882), pp. 5-20, 30-58, tavv. A/B, E/F; H. Dressel in *Mon. ined. Inst. Corr. Arch.*, 11 (1882), tav. XXXVII, figg. 1-9; H. Wallis, *Egyptian Ceramic Art: The Mac Gregor Collection* (London, 1898), p. 57, fig. 125; R. Pagenstecher in *Expedition Ernst von*

Anche per questo vaso manca l'indicazione della provenienza. Un vecchio cartellino incollato all'interno recava un numero ad inchiostro nero ora completamente illeggibile perchè completamente corroso da efflorescenze saline (a nulla sono valsi vari tentativi di pulitura e di lettura con microscopi, lampade a luce di Wood, e fotografie a raggi ultravioletti). Nel già citato Catalogo Fabretti-Rossi-Lanzone [23], esso non compare, ma questo non può automaticamente autorizzarci a ipotizzare anche per questo vaso una provenienza dagli scavi Schiaparelli. Ci è sembrato invece di poterlo identificare nell'inventario della collezione Drovetti compilato dal Vidua nel 1820 (quando il Vidua vide la collezione ancora ad Alessandria d'Egitto), alla sezione «Objets en verre et en faïence», nel

---

Sieglin, II (Leipzig, 1913), pp. 119, 126, figg. 135 a, c, d, f, g, i; W. de Grüneisen, *Les caractéristiques de l'art copte* (Florence, 1922), pp. 9-11, figg. 4-5; V. Spinazzola, *Le arti decorative in Pompei e nel Museo Nazionale di Napoli* (Milano, 1928), pp. XVIII, XXXIII, tav. 217; G. Ballardini, *L'eredità ceramistica dell'antico mondo romano* (Roma, 1964), p. 85, fig. 102, nota 373.

[20] In particolare G. Grimm, *Faience Vessels*, figg. 55-56, 57, 60.

[21] A. Lucas - J. R. Harris, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (London, 1962^4), pp. 164-165 (ma qui il colore è descritto come «invariably pale apple-green or pale turquoise blue, and the surface is generally matt, though occasionally glossy» il che non è nel nostro caso).

[22] Di diverso parere Dressel, *op. cit.*, pp. 33-34.

[23] Cfr. nota 3.

n. 35 «Fragment d'un vase en faïance (sic), avec arbres et figures d'animaux en relief, vernissé.» Ed è interessante notare che, per quanto gli oggetti di questo inventario siano accostati solo tipologicamente, poco dopo, al n. 38 si parli di un grosso pezzo di vetro «trouvé dans les fouilles faites aux environs d'Alexandrie» [24]. Sappiamo che il Drovetti visse e lavorò ad Alessandria [25], per cui una provenienza alessandrina anche per questo pezzo è una ipotesi abbastanza verosimile e verrebbe a convalidare le ipotesi fatte a proposito dei pezzi trovati in Italia. Né è da escludere la provenienza (accolta dalla Buhl e dal Grimm) da Menfi [26], o da Tuna dato che anche da questa località provengono oggetti della collezione Drovetti [27]. Si potrebbe forse ancora identificarlo con il pezzo citato da Orcurti [28] «N. 19. Porcellana. Modello di una scattola (sic) con bei fregi», ma riconosciamo che qui la descrizione è troppo vaga per avere senso. Resta da spiegare come esso sia sparito nel successivo catalogo Fabretti, ma è questo un fenomeno che è stato notato altre volte. Potrebbe trattarsi di semplice dimenticanza (tanto più trattandosi di un pezzo frammentario) oppure di temporanea cessione al Museo di Antichità [29].

Pur con tutti i dubbi sollevati da questi pezzi, soprattutto per quel che riguarda la provenienza e la tecnica (specie per il secondo), ci è parso utile segnalarli in questa miscellanea dedicata a Vermaseren, come modesto contributo alla conoscenza di un periodo ancora non sufficientemente noto della produzione ceramica egizia.

---

[24] *Documenti inediti*, pp. 275-276.

[25] Si veda ad es. per una notizia su restauri compiuti dal Drovetti alla colonna di Pompeo: G. Forni, *Viaggio nell'Egitto e nella Nubia* (Milano, 1859), II, p. 29 (cit. da Curto, *Museo Egizio*, p. 105).

[26] Buhl, *Remarks*, p. 195; Grimm, *Faience Vessels*, p. 100.

[27] G. Botti, *La Collezione Drovetti e i papiri del Museo Egizio in Torino* in *RendLinc*, Cl. Sc. Morali, 30 (1921), p. 3; cfr. Curto, *Museo Egizio*, p. 95.

[28] P. C. Orcurti, *Catalogo illustrato dei Monumenti Egizi del R. Museo di Torino. Sale al quarto piano* (Torino, 1855), p. 164.

[29] Tuttavia di esso non si trova traccia in: H. Dütschke, *Antike Bildwerke in Turin, Brescia, Verona und Mantua* (Leipzig, 1880) (per quanto qui siano descritti solo i monumenti di una certa rilevanza).

DAS PROBLEM DER προπύλαιαι ὁδοί ZU DEN HIEROTHESIA IN ARSAMEIA AM NYMPHAIOS UND AUF DEM NEMRUD DAĞ

FRIEDRICH KARL DÖRNER
(Münster/Westfalen)

Tafeln LIX-LXII

Die zu Ehren meines Freundes Maarten J. Vermaseren veröffentlichte Festschrift bietet mir eine willkommene Gelegenheit, ihm als freundschaftliche Gabe die erste Bekanntgabe einer Entdeckung aus der in Kommagene so dominierenden religiösen Sphäre zu widmen. Der Fund gehört in den Problemkreis der προπύλαιαι ὁδοί, die uns bei den Forschungsarbeiten in Arsameia am Nymphaios und ebenso auf dem Nemrud Dağ immer wieder beschäftigt haben.

Das Problem der προπύλαιαι ὁδοί wurde bereits bei Beginn der zweiten Ausgrabungskampagne auf dem Nemrud Dağ im Jahre 1954 ausgelöst, als ich bei der letzten Steigung nicht auf dem üblichen Wege zum Hierothesion des Königs Antiochos I. von Kommagene hinaufritt, sondern eine kleine Senke als Abkürzung wählte. Als ich mich der Ostterrasse näherte und sie in Luftlinie nur noch etwa 400 m entfernt war (bei einem Höhenunterschied von etwa 100 m), fiel mein Blick auf einen stattlichen Block, der sich von der felsigen Umgebung kaum abhob, aber deutlich Bearbeitungsspuren zeigte. Vor allem ließ ein zapfenähnlicher Überrest vermuten, daß es sich um eine umgestürzte, vielleicht hier ehemals aufgestellte Stele handeln könne.

Diese Annahme bestätigte sich bei einer sofort vorgenommenen Untersuchung (Taf. LIX). Die 2,60 m hohe und 1,40 m breite Stele hatte ursprünglich in einem unmittelbar hinter ihr befindlichen Sockelloch gestanden, in dem sich noch abgesplitterte Teile von dem Einsatzzapfen befanden. Dieser Befund deutete darauf hin, daß der Umsturz der aus Sandstein gearbeiteten Stele eher den Witterungseinflüssen zuzuschreiben ist als menschlicher Willkür. Die Stele erlitt dasselbe Schicksal wie die aus dem gleichen

Material angefertigten Ahnenreliefs auf der Ost- und Westterrasse, die durch den starken Wechsel von Hitze und Kälte sich allmählich in einzelne Schichten aufgelöst hatten, wovon besonders die Reliefdarstellungen auf den Vorderseiten und die beschrifteten Rückfronten betroffen waren. Im Gegensatz zu den kleineren Ahnenreliefs im Hierothesion, die stellenweise verschleppt worden sind, war die Stele jedoch so schwer, daß sie nach ihrem Sturz an Ort und Stelle liegen geblieben ist. Die abgeblätterten Teile der Vorderseite waren nahezu vollständig erhalten und konnten zu einem zusammenhängenden Schriftbild zusammengefügt werden [1].

Die Inschrift auf der Stele (Taf. LX) ist eine Warnung an alle Besucher, sich keinerlei Verfehlungen im Hierothesion zuschulden kommen zu lassen unter Androhung der Strafe der Götter für frevlerische Taten. Der Aufstellungsort der Stele liegt an den propyläischen Wegen zum Hierothesion (vgl. Z. 6 f.: ἐν ἱεροθεσίου προπυλαίαις ὁδοῖς). Warum von „Wegen" (ὁδοί) gesprochen wird, erklärte bald darauf die Auffindung eines in gleicher Form ausgearbeiteten Sockelloches für eine Stele auf der entgegengesetzten Seite beim Aufgang zur Westterrasse des Nemrud Dağ. Dort konnten wir von der Stele selbst nur noch eine Anzahl von kleinen Fragmenten der Vorderseite bergen, aus denen sich glücklicherweise wenigstens noch die Zusammensetzung [-- ἐν ἱεροθεσί]ου προπυλαίαις [ὁδοῖς --] wiedergewinnen ließ sowie die Erkenntnis, daß es sich um einen gleichlautenden Text gehandelt hat.

Die aus diesen beiden Inschriftdenkmälern für die Zugänge zum Hierothesion auf dem Nemrud Dağ ermittelten Ergebnisse demonstriert anschaulich der topographische Plan der sepulkralen Kultanlage des Antiochos I., auf dem die beiden Aufstellungsorte in H 3 und D 6/7 eingezeichnet sind (Textabb. 1) [2].

---

[1] Eine erste Mitteilung über diesen Fund gab Theresa Goell in dem Ausgrabungsbericht über die Kampagnen 1953-1956 auf dem Nemrud Dağ in *BASOR*, 147 (1957), 17. In den Parallel-Texten, die ich der Publikation der großen Kultinschrift im Hierothesion des Mithradates I. Kallinikos beigefügt habe, ist der Text bereits S. 54 in Z. 189ff. teilweise veröffentlicht (*Arsameia am Nymphaios. Die Ausgrabungen im Hierothesion des Mithradates Kallinikos von 1953-1956* [= Ist. Forschungen 23; 1963], von F. K. Dörner und T. Goell). Der vollständige Text jetzt bei H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochos I.* (= EPRO 34; 1973), 70f. Für das richtige Verständnis der Δελφικὴ δύναμις (Z. 38f.) vgl. die Rezension von G. Petzl in *Gnomon*, 48 (1976), 372.

Entsprechend den Gegebenheiten des Geländes führten die Wege, die sich durch die Aufstellung der „Warntafeln" festlegen lassen, auf die Ost- und Westterrasse zu. Indessen ergaben sich nach dem bisherigen Befund der im Hierothesion durchgeführten Ausgrabungen keinerlei Hinweise auf irgendwelche πύλαι, d.h. Tor- oder Türanlagen, welche die Charakterisierung der προπύλαιαι ὁδοί gerechtfertigt hätten. So nahmen wir zunächst an, daß die Bezeichnung ganz allgemein zu verstehen und am besten mit der Umschreibung Prozessionswege (Processional Ways) wiederzugeben sei [3].

Diese Deutung lag umso näher, weil sie dem Befund zu entsprechen schien, der auch für die Zugänge zum Hierothesion des Mithradates Kallinikos in Arsameia am Nymphaios (heute Eski Kale in Eski Kâhta) gegeben war. Schon bei Beginn der Ausgrabungen wurde von uns am Fuß der Eski Kale ein gepflasterter Weg festgestellt, der in den Bezirk des Hierothesion führte und von uns — analog zum Nemrud Dağ — als Prozessionsweg angesprochen wurde [4]. Zunächst nur im Südtal der Eski Kale erkennbar [5], erwies er sich tatsächlich als Beginn eines Aufweges, der in einer Breite von 3,60 m neben Bruchsteinen aus unregelmäßigen Platten ausgeführt war und geradewegs auf Sockelanlage II zuführte [6]. Außerdem ergab sich in den Kampagnen 1963 und 1964 eine erste Antwort auf die oft diskutierte Frage nach dem unmittelbaren Zugang zum Hierothesion, der sich nach unseren Beobachtungen nur im südwestlichen Teil des Plateau befinden konnte. Unerwartet hohe, mehrschichtige Verschüttungen erschwerten indessen die Freilegung. Der Nachweis von der Existenz einer monumentalen Freitreppe war das erste Ergebnis unserer Bemühungen.

---

[2] Vgl. *BASOR*, 147 (1957), 6 Plan 1.

[3] *BASOR*, 147 (1957), 17 und *Arsameia*, 101; Waldmann, *a.O.*, 76 beschränkt sich bei seiner Übersetzung mit der Wiedergabe: „an den Aufwegen zum Hierothesion".

[4] Das Problem des Zugangs zu Hierothesia ist ausführlich dargelegt von T. Goell in *Arsameia*, S. 100-106.

[5] *Arsameia*, 103, Abb. 4.

[6] *AA* (1965), 192f. mit Abb. 2.

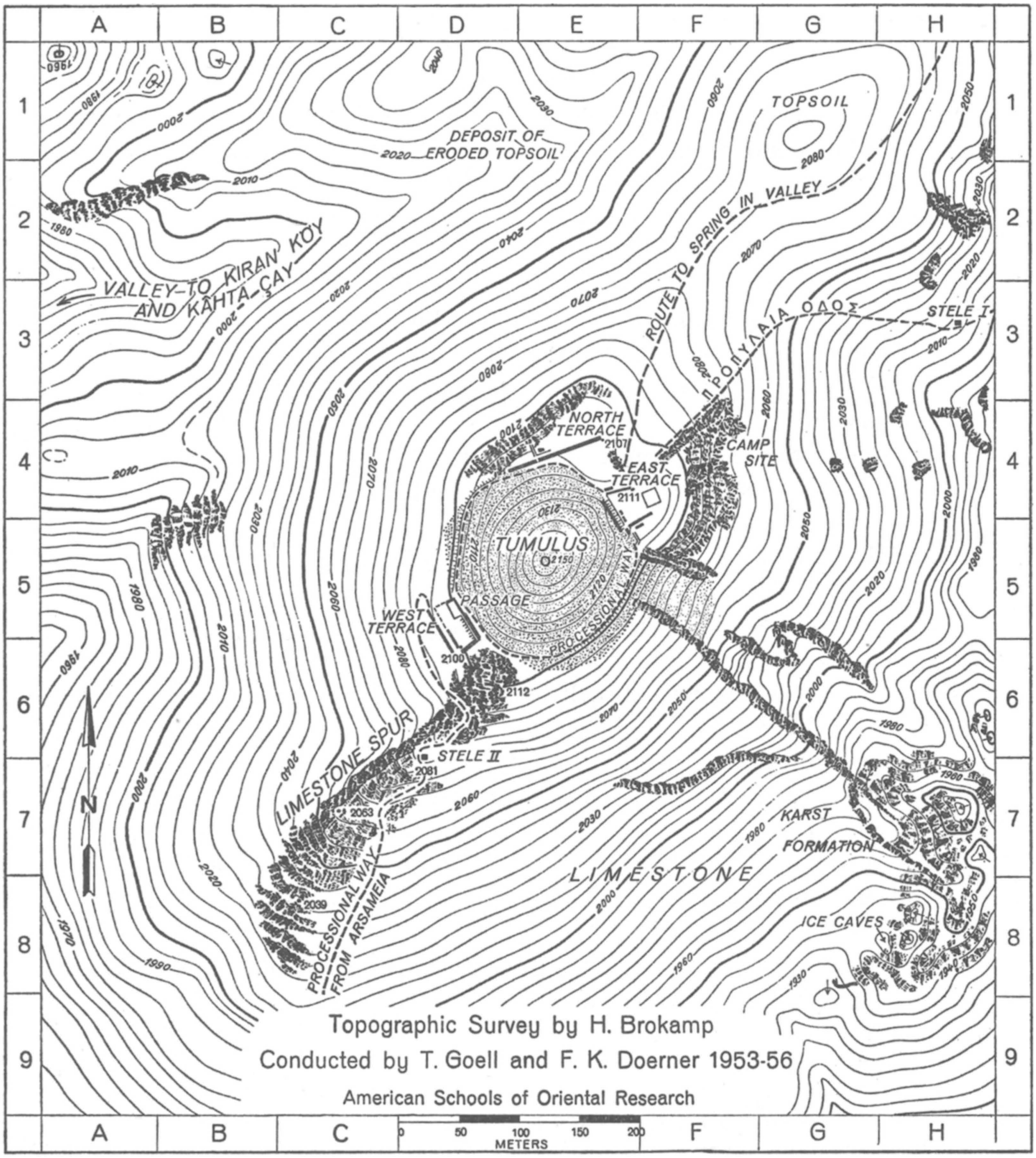

A B C D E F G H
1 2 3 4 5 6 7 8 9
TOPSOIL
DEPOSIT OF ERODED TOPSOIL
VALLEY TO KIRAN KÖY AND KAHTA ÇAY
ROUTE TO SPRING IN VALLEY
ΠΡΟΠΥΛΑΙΑ ΟΔΟΣ
STELE I
NORTH TERRACE
2107
EAST TERRACE
2111
CAMP SITE
TUMULUS
2150
PASSAGE
WEST TERRACE
PROCESSIONAL WAY
2100
2112
LIMESTONE SPUR
STELE II
2081
2063
2039
PROCESSIONAL WAY FROM ARSAMEIA
KARST FORMATION
LIMESTONE
ICE CAVES
N
Topographic Survey by H. Brokamp
Conducted by T. Goell and F. K. Doerner 1953-56
American Schools of Oriental Research
0 50 100 150 200
METERS

Abb. 1 Topographischer Plan des Nemrud Dağ mit den Prozessionswegen zur Ost- und Westterrasse.

Diese Treppenanlage hatte ursprünglich eine Breite von 6,50 m und ihre Stufen, durchschnittlich 95 cm tief und 28 cm hoch, bestanden aus weißen Kalksteinquadern [7].

Wenn auch die Anlage der hellenistischen Zeit durch Umbauten und Ausplünderungen des Baumaterials sehr in Mitleidenschaft gezogen war, so ließ sich doch eine in den wesentlichen Punkten gesicherte Rekonstruktion der Treppenanlage nebst dem großen Gebäudekomplex am Südrand der westlichen Plateauhälfte wiedergewinnen. Diese Arbeiten wurden unter Leitung von Wolfram Hoepfner durchgeführt, der nach Abschluß der Ausgrabungen zu folgendem Ergebnis gelangte: „Freitreppe und Eingang stellen ein inneres Propylon für den heiligen Bezirk dar, und die angegliederten Festräume mit den zugehörigen Nebenräumen dienten den Kultfeiern. Es wurde eine Gruppierung der Kulträume gewählt, die zum ersten Mal Mnesikles auf der Akropolis in Athen ausführte" [8].

Hier haben wir also den baulichen Nachweis für ein Propylon [9]. Es ist naheliegend, aus dieser Anlage in Arsameia am Nymphaios den Ausgangspunkt für die Benennung der προπύλαιαι ὁδοί zu erschließen. Allerdings findet sich im Bereich der bisher im Hierothesion entdeckten inschriftlichen Zeugnisse kein Beleg für diese Namengebung. Eine solche ist auch nicht zu erwarten, da die von uns festgestellten Zugangswege sich im Hierothesion noch innerhalb des inneren Bezirks befinden. Es ist jedoch durchaus möglich, daß nach Art des Nemrud Dağ im weiteren Umkreis um das Hierothesion ebenfalls Stelen ἐν ἱεροθεσίου προπυλαίαις ὁδοῖς aufgestellt gewesen sind. Jedenfalls liegt der Schluß nahe, daß diese für das Hierothesion in Arsameia am Nymphaios zutreffende Bezeichnung später auf die Zugangswege zu der Kultanlage auf dem Nemrud Dağ übertragen wurde.

---

[7] *AA* (1965), 194 mit Abb. 3.

[8] *IstMitt,* 19/20 (1969/70), 263. Vgl. den Plan mit Propylon und Festräumen *a.O.*, 257 (Abb. 1) und die weiteren Ausführungen *a.O.*, 258ff.

[9] Wahrscheinlich bezieht sich auf diesen Baukomplex auch der inschriftliche Hinweis: [τ]ο̣ῦτον κόσμον, ὃν ἀρᾶις λιθοδόμων ἐν κατακλείστοις προπυλαίων, der sich in dem leider nur sehr fragmentarisch erhalten gebliebenen Text auf der Rückseite eines Reliefs mit der Darstellung eines kommagenischen Königs auf der Sockelanlage I vor der großen Felsenhalle befindet (*Arsameia,* 93 Z. 13 und Waldmann, *a.O.*, 99).

Daß wir intuitiv mit unserer Auffassung der προπύλαιαι ὁδοί als Prozessionswege eine der Sache durchaus angemessene Wiedergabe gewählt haben, erfährt durch einen Neufund, der hier erstmals veröffentlicht wird, eine erfreuliche Bestätigung. Bei den Anmärschen, die ich von allen Seiten auf den Nemrud Dağ unternommen habe, hielt ich immer Ausschau nach irgendwelchen sicheren Hinweisen für die antike Wegführung zu dem Heiligtum „in der Nähe der himmlischen Throne" (οὐρανίων ἄγχιστα θρόνων) [10]. Das Massiv, gekrönt mit der von allen Himmelsrichtungen weithin sichtbaren, charakteristischen Spitze des Tumulus, ist relativ leicht zugänglich, wie es die beigefügte Kartenskizze erkennen läßt (Textabb. 2). Die eingetragenen Anmarschwege dürften im allgemeinen mit den Prozessionswegen identisch sein, auf denen die Bewohner zweimal allmonatlich hinaufpilgerten, um an den Kultfeiern am Geburtstag des Königs Antiochos (16. Audnaios) und an seinem Krönungstag (10. Loos) teilzunehmen. Die Anlage für das Hierothesion ist so gewählt, daß man nach einem ersten steilen Anstieg eine Hochfläche erreicht, auf der man sich langsam dem majestätischen Tumulus nähert [11]. Von Arsameia aus ist der Anmarsch über das kleine Dorf Horik (Hurik) am bequemsten. Hier hat man etwa die Hälfte des Weges zurückgelegt, und es wird nach dem langen Anstieg durch ein enges Gebirgstal zum ersten Mal über den das Dorf umgebenden Höhen die Spitze des Tumulus auf dem Nemrud Dağ sichtbar (Taf. LXI).

In Horik waren alle Teilnehmer der Ausgrabungen auf dem Nemrud Dağ und in Arsameia oft bei den gastfreundlichen Bewohnern eingekehrt, von denen viele bei uns mitgearbeitet hatten. Niemand war es bisher aufgefallen, daß eine Felspartie am westlichen Rande des Dorfes deutliche Bearbeitungsspuren zeigte. Ich selbst wurde erst darauf aufmerksam, als ich von den Einwohnern gefragt wurde, ob ich nicht in ihrem Dorfe eine Ausgrabung durchführen wolle und mir die Felspartie gezeigt wurde.

Wonach ich so lange vergeblich Ausschau gehalten hatte, lag

---

[10] Nemrud Dağ Z. 38.

[11] Seit kurzer Zeit hat die Türkische Straßenbauverwaltung auf der Südostseite mit Anfahrt über Karatut und Gölberan eine neue Strasse angelegt, die eine motorisierte Zufahrt ermöglicht.

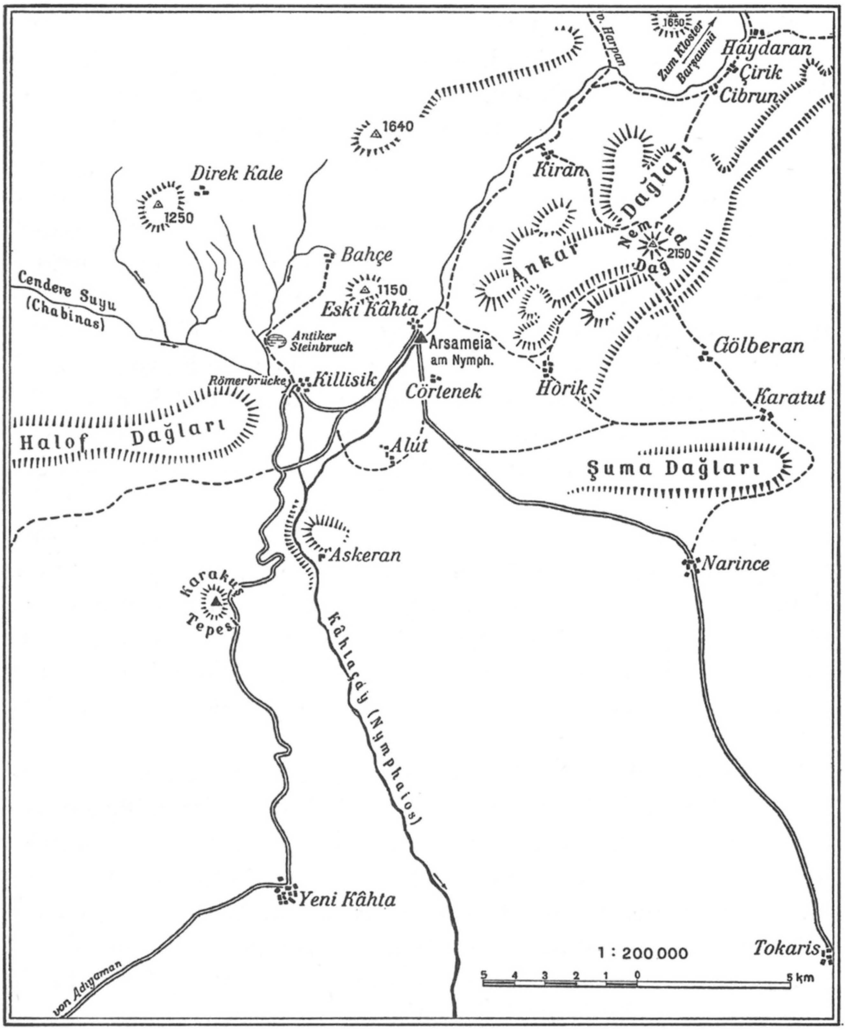

v. Harpan
1650
Zum Kloster Barşauma
Haydaran
Çirik
Cibrun
1640
Direk Kale
1250
Kiran
Nemrud Dağ
2150
Ankar Dağları
Bahçe
1150
Eski Kâhta
Cendere Suyu (Chabinas)
Antiker Steinbruch
Arsameia am Nymph.
Gölberan
Römerbrücke
Killisik
Çörtenek
Horik
Karatut
Halof Dağları
Alut
Şuma Dağları
Askeran
Narince
Karakuş Tepesi
Kâhtaçay (Nymphaios)
Yeni Kâhta
1 : 200 000
5 4 3 2 1 0 5 km
Tokaris
von Adıyaman

Abb. 2 Skizze der Prozessionswege zu den Hierothesia in Arsameia am Nymphaios und auf den Nemrud Dağ.

hier vor! Das sichtbare Zeugnis des antiken Prozessionsweges war eine Sockelanlage, ausgeführt in typisch kommagenischer Art und Weise, vergleichbar den Sockelanlagen I, II und III auf dem Südhang des Hierothesion in Arsameia am Nymphaios [12]. Bedenkt man, daß diese Sockelanlage infolge der natürlichen Beschaffenheit des Geländes immer freigelegen hat, so ist ihr Erhaltungszustand erstaunlich gut (Taf. LXII).

Die Örtlichkeit ist für einen Haltepunkt bei dem Anmarsch zum Hierothesion auf dem Nemrud Dağ sehr geeignet. Das Tal weitet sich hier und gewährt genügend Platz, um die einzelnen Gruppen zu sammeln; vor allem sprudelt nicht weit von der Sockelanlage eine Quelle aus dem Boden, die den Pilgern eine willkommene Erfrischung gewährte. Form und Ausmaße der Sockelanlage veranschaulicht Textabbildung 3 [13]. In unserem Zusammenhang interessiert besonders die Ausarbeitung für die Einsetzung des Zapfens einer Stele auf der ausgearbeiteten Plattform. Das Sockelloch ist 34 cm tief, was darauf schließen läßt, daß hier eine Stele mittlerer Größe aufgestellt war. Eine eingehende Befragung der Dorfbewohner, ob irgendwo in den Häusern, deren Zahl sich in den letzten Jahren beträchtlich vermehrt hat, Teile eines Reliefs verbaut worden seien, wurde übereinstimmend verneint.

Dagegen ergab sich folgender Hinweis. Die Örtlichkeit wird *Büyük hatun tahtı* bezeichnet, d.h. Thron der großen Frau. Soviel scheint sicher, daß niemand von den gegenwärtigen Bewohnern das Relief noch *in situ* oder Teile desselben gesehen hat. Die Namengebung muß also aus früheren Zeiten überliefert sein und läßt daran denken, daß hier eine Darstellung der Göttin Kommagene aufgestellt gewesen sein könnte. Nach Ausweis des Nomos auf dem Nemrud Dağ hat Antiochos sie in sein Pantheon aufgenommen, in dem sie als παντρόφος, als Allnährende charakterisiert ist [14]. Ihre monumentale Darstellung konnte man auf der Ost- und Westterrasse ebenso bewundern wie auf den im Heiligtum aufgestellten Dexiosisreliefs. Vielleicht löst die Frage, wer hier dargestellt gewesen ist, später einmal der glückliche Fund von Fragmenten des Reliefs. Anlaß zu dieser Vermutung bieten die zahlreichen Steinwälle, die bei den anliegenden Äckern als Begrenzung dienen.

---

[12] Vgl. zur Lage dieser Sockelanlagen: *Arsameia*, Plan 3; ferner Sockelanlage I: S. 116f., Sockelanlage II: S. 106ff. und Sockelanlage III: S. 126f.

[13] Ich möchte auch an dieser Stelle den Herren Gerhard Brüning und Jochen Warnke für ihre Mithilfe bei der Bearbeitung der Sockelanlage in Horik herzlich danken. Herr Brüning führte die Vermessung durch und stellte die Abbildung auf Taf. LXI zur Verfügung, Herr Warnke die Abbildung auf Taf. LXII.

[14] Nemrud Dağ Z. 67.

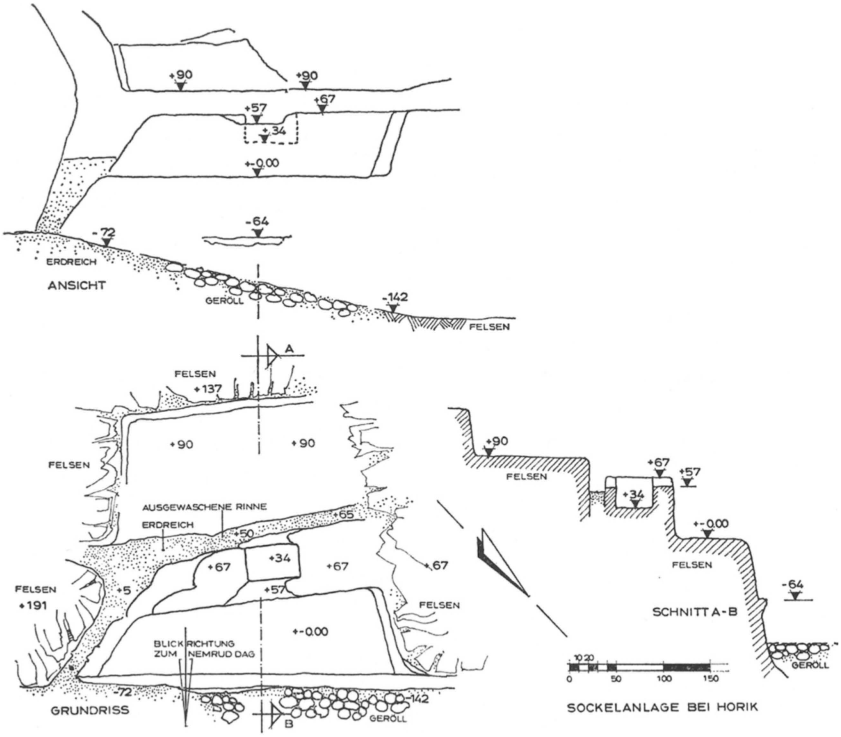

+90
+90
+57
+67
+34
+-0.00
-72
-64
ERDREICH
ANSICHT
GERÖLL
-142
FELSEN
A
FELSEN
+137
+90
+90
FELSEN
AUSGEWASCHENE RINNE
ERDREICH
+65
+50
+34
+67
+67
+67
FELSEN
+191
+5
+57
FELSEN
+-0.00
BLICKRICHTUNG
ZUM NEMRUD DAG
-72
-142
GRUNDRISS
B
GERÖLL
+90
FELSEN
+67
+57
+34
+-0.00
FELSEN
SCHNITT A-B
-64
GERÖLL
10 20
0 50 100 150
SOCKELANLAGE BEI HORIK

Abb. 3 Ansicht mit Grundriß und Schnitt der Sockelanlage in Horik (Hurik).

Teile des Reliefs könnten einstmals auch beim Bau der aus Bruchsteinen errichteten Häuser verwendet worden sein. Sollte man wirklich Fragmente auffinden, so erinnern sich die Bewohner hoffentlich an das mir gegebene Versprechen, sie sorgfältig aufzubewahren, damit aus ihnen neue Erkenntnisse für die religiösen Vorstellungen des Königs Antiochos I. von Kommagene gewonnen werden können.

DE MATRE INTER LEONES SEDENTE

Iconography and character of the Arab goddess Allât

H. J. W. DRIJVERS
(Groningen)

Plates LXIII-LXXV

The excavations of the Polish Expedition in the western quarter of Palmyra, known as Diocletian's Camp, in which the State University of Groningen (Holland) has participated since 1974, have laid bare a sanctuary of the Arab goddess Allât during the 1975 and 1976 campaigns.[1] Inscriptions on columns in the Transversal Colonnade near the western quarter, on the lintel of a monumental gate and on a fallen drum of an honorific column at a short distance from this gate, all mentioning the name of the goddess, indicated that her temple should be sought in this area, but its exact position was unknown.[2] The present cella turned out to have been built in the first half of the second century A.D.; it remained in use until the days of the emperor Theodosius the Great, at the end of the fourth century, when it was systematically destroyed. The second-century building was an enlargement of a former cella on the same spot, or simply a replacement for its predecessor. In any case there was a sanctuary of Allât at this spot in the year 6 B.C., when an altar was dedicated to the goddess. Many fragments of archaic and early sculpture and cult-niches have been found that are comparable with Seyrig's finds in the foundation T of the Temple of Bêl.[3] Thus the goddess was worshipped for four centuries or even longer in this quarter of the city.

---

[1] See M. Gawlikowski, *Die polnischen Ausgrabungen in Palmyra, 1959-1967*, in *AA* (1968), pp. 289-307; H. J. W. Drijvers, *Das Heiligtum der arabischen Göttin Allât im westlichen Stadtteil von Palmyra*, in *Antike Welt*, 7 (1976), Fasc. 3, pp. 28-38.

[2] For the inscriptions see J. Cantineau, *Inventaire des inscriptions de Palmyre* V (Beyrouth, 1931), no's 8 (= *CIS* II, 3955), 9 (= *CIS* II, 3984), 10, 7 (= *CIS* II, 3956); *Inventaire* II (Beyrouth, 1930), No. 1 (= *CIS* II, 3966), cf. *Inventaire* VI, p. 6; *Inventaire* VI, No. 1 (= *CIS* II, 3985 = Gawlikowski, *Recueil des inscriptions palmyréniennes provenant de fouilles syriennes et polonaises récentes à Palmyre* (Paris, 1974), No. 152); cf. Gawlikowski, *Le temple palmyrénien. Étude d'épigraphie et de topographie historique, Palmyre* VI (Warszawa, 1973), pp. 87-92.

The results of the excavations add new information to our knowledge of the character and cult of the goddess at Palmyra, based mainly on reliefs found in the rural sanctuaries of the *Palmyrène*, the mountainous region northwest of the city, where Allât was highly revered by the local population of Arab stock.[4] The available documentation comprised the following items:

a) Relief of a sitting Allât on the right side of an altar dedicated by a certain Malku and found as re-used material below a pavement of later date in the temenos of Baᶜalshamên. On the front side Malakbêl, as sun god, is represented sitting in his chariot drawn by two griffins; the left side shows a relief of the military god Šᶜrw. Allât is represented full face and sitting on a chair which is shown sideways on; she wears a long-sleeved dress with a cloak; in her left hand she holds a palm branch; the right hand is raised in a gesture of benediction. Her head is veiled and long plaits hang down her breast; to the left of the goddess a sitting lion is depicted in profile. According to the style of the relief and the script of the inscriptions this altar should be dated to the second half of the first century A.D.[5] (Pl. LXIII)

b) Much damaged relief of Allât sitting enthroned between two lions, found during the 1961 campaign by the Polish Expedition near the Tetrapylon in Diocletian's Camp. The goddess wears a long dress and a cloak; with her left hand she holds a skirt of her coat; in her right hand she holds a lance or sceptre of which the shaft is still visible. She has long hair, the curls falling over her shoulders as in her portrait (a). In view of the style of the relief a date about the middle of the second century A.D. is most likely.[6] (Pl. LXIV)

---

[3] Cf. H. Seyrig, *Ornamenta Palmyrena antiquiora*, in *Syria*, 21 (1940), pp. 277-328; idem, *Sculptures palmyréniennes archaïques*, in *Syria*, 22 (1941), pp. 31-44.

[4] Cf. D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest* (Paris, 1951), pp. 121-128; H. Seyrig, *Les dieux armés et les Arabes en Syrie*, in *Syria*, 47 (1970), pp. 77-100, esp. p. 79ff.

[5] P. Collart - J. Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I (Rome, 1969), p. 223; II, Pl. CVIII, 3; C. Dunant, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* III. *Les inscriptions*, No. 26, 39s.; Drijvers, *The Religion of Palmyra* (= Iconography of Religions XV, 15; Leiden, 1976), Pl. XLV, 1.

These two reliefs are the only ones known from Palmyra itself; all the others come from the *Palmyrène.*

c) Relief of Allât, a sun god and a dedicant from Khirbet Wadi Swânê. Allât is represented as Athena with helmet and shield; she wears a long dress, fastened with a fibula on the right shoulder, and a cloak. A *gorgoneion* just above the belt is reminiscent of the *aegis*. In her right hand she holds a lance. The sun god is characterized as such by a torch in his left hand and a nimbus round his head. Although the relief was made rather crudely, a date in the second half of the second century A.D. is most likely.[7] (Pl. LXV)

d) From the same sanctuary at Khirbet Wadi Swânê comes another fragmentary relief of Allât, a sun god and a dedicant strongly resembling no. *c*. Allât's helmet is smaller, the *gorgoneion* is absent, and the shield is decorated with sunbeams; the sun god wears military dress and in his right hand he holds a lance.[8] Same date as *c*. (Pl. LXVI)

e) Fragmentary relief of Allât in a partly preserved niche. The goddess is represented as Athena with helmet and aegis, her right hand holding a lance and her left hand resting on her shield. She wears a long dress and a cloak. To the left of Allât a right hand can be seen raised in a gesture of benediction. The hand probably belongs to the sun god Shamash, who is represented with his right hand in this position on relief *c*. The relief should be dated at the end of the second century A.D. or earlier.[9] It is unknown from where it comes.

---

[6] K. Michalowski, *Palmyre. Fouilles polonaises 1961* (Warszawa, 1963), p. 172s., fig. 224; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LV.

[7] Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 70-71, Pl. XXXI; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LVI, 1.

[8] Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 73, Pl. XXXI, 2; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LVI, 2.

[9] H. Seyrig, *Ornamenta Palmyrena antiquiora*, in *Syria*, 21 (1940), p. 327s., Fig. 35.

f) Lower part of a relief representing Allât enthroned between two very small lions; she wears a long dress and a cloak and she holds a lance or sceptre in her right hand, of which the shaft is still partly visible. The accompanying inscription mentions the name of the goddess to whom the relief was dedicated. It comes from the sanctuary at Khirbet Farwâne in the *Palmyrène* and can be dated about 200 A.D.[10] (Pl. LXVII, 1)

g) A much damaged relief from Khirbet el-Sanê in the *Palmyrène* shows the lower part of a goddess dressed in a long robe and a cloak sitting between two lions. To the right of this sitting deity a standing goddess is represented, dressed in a long robe, with a small round shield on her left arm and a long lance in her right hand. To the left of the sitting goddess part of a *thymiaterion* can be seen. If the sitting goddess is taken to be Allât, then the identity of the standing goddess with shield is unknown. H. Seyrig suggested that the standing goddess could be Allât and the enthroned one Atargatis, but no single relief of Allât is known in Palmyrene religious iconography where Allât bears the small round shield normally used by the Palmyrene archers. For the time being we assume that the goddess between the two lions should be identified as Allât, while the standing one is an unknown deity.[11] This relief should be dated to the third century A.D.

h) From the same sanctuary at Khirbet el-Sanê comes a head of Allât characterized by the flattened helmet resembling a Phrygian cap. It is not impossible that this head may belong to the relief *g*.[12]

j) Fragment of a relief of Allât from the sanctuary at Khirbet Wadi Swânê; only the head with the flattened helmet and the right arm with the upper part of the lance have been preserved. In all likelihood this fragment belonged to a representation of the goddess in a standing position. A date at the end of the second century or even later is most appropriate.[13] (Pl. LXVII, 2)

---

[10] Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 67, Pl. XXIX, 3; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LVII, 1.

[11] G. Ploix de Rotrou - H. Seyrig, *Khirbet el-Sané*, in *Syria*, 14 (1933), p. 14s., Pl. V, 2.

[12] G. Ploix de Rotrou - H. Seyrig, *Khirbet el-Sané* in *Syria*, 14 (1933), p. 16s., Pl. V, 3.

k) Relief of Allât and a dedicant from the sanctuary at Khirbet el-Sanê. The inscription is a dedication to Allât and Raḥim but only the goddess is represented in a sitting position between two lions. She wears a tunic and a cloak; on her breast the *aegis*, on her head a helmet with crest. In her right hand she holds a lance and on her left arm she bears an oval shield with flower decoration and bordered with pearls. The relief should be dated to the third century A.D.[14] (Pl. LXVIII)

l) A relief with two gods in military dress and a goddess who may be Allât. She is dressed in a tunic and cloak, bearing in her right hand a lance or sceptre, and on her left arm a small oval shield decorated with flowers and pearls. She shows some resemblance to the standing goddess on relief *g*. The head and face are so damaged however that it cannot be ascertained whether she is wearing a helmet. A date in the second half of the second century or even later is most appropriate.[15] (Pl. LXIX)

m) A bas-relief now in the Louvre museum and originating from the Syrian desert shows the triad of Baᶜalshamên and an unknown god in local dress, flanked by two goddesses. The one on the right is Allât represented as Athene. She wears a high Corinthian helmet, and bears the *aegis* on her breast, and a long lance in her right hand, while her left hand is resting on a shield. The relief is much worn so that further details cannot be detected.[16] (Pl. LXX)

---

[13] Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 73, Pl. XXXI, 4; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LVII, 2.

[14] G. Ploix de Rotrou - H. Seyrig, *Khirbet el-Sané*, in *Syria*, 14 (1933), pp. 14ss., Pl. IV, 1; the inscription: J. Cantineau in *Syria*, 14 (1933), p. 181, inscr. no 5; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955), p. 103s., Fig. 22; Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 78, Pl. XXXVII, 1; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LVIII.

[15] Relief in the National Museum in Damascus, size 45 × 37; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LIX.

[16] H. Seyrig, *Trois bas-reliefs religieux de type palmyrénien*, in *Syria*, 13 (1932), p. 258s., Pl. LV; cf. Seyrig, *Antiquités syriennes* II, Additions et corrections; R. du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre*

n) A relief from Khirbet Leqteir in the *Palmyrène* represents three gods and Allât: The goddess wears a helmet without crest and the *aegis* on her breast; in her right hand she holds a lance. The position of the left arm indicates that it rested on the shield. The identity of the three gods cannot be established for certain; one is a sun god characterized by a halo and the other probably is Baᶜalshamên wearing a *polos*, bearded and with a sceptre in his right hand and a branch bearing fruit in his left.[17] (Pl. LXXI)

Besides the evidence from these sculptured monuments the Palmyrene tesserae afford valuable information.[18]

— Tessera 123 shows on Face *b* Allât in seated posture turned to the right; beside her stands a lion. On her outstretched left hand sits a bird and in front of the goddess a camel is moving toward the right. The name Allât in the right upper corner of Face *b* leaves no doubt about the identity of the sitting goddess. In the left upper corner a star with six beams in a crescent is to be seen. Face *a* bears an inscription:

'gn bl	Symposion of Bêl
bny nwrbl.	Benê Nurbêl

— No. 164 depicts the goddess on Face *a*, sitting on a lion. Allât is turned to the left, the lion to the right. In her right hand she holds a palm branch, while her left hand rests on the lion's head. Face *b* shows a *sagittarius* galloping to the right, and a star.

(Paris, 1962), p. 315s., Fig. 184; P. Collart - J. Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I, p. 218s.; II, Pl. CVI, 4; J. Wais, *Problemy ikonografii Malakbela*, in *Studia Palmyreńskie* IV (1970), p. 41ff., Fig. 35; E. Lukasiak, *Ikonografia Yarhibôla*, in *Studia Palmyreńskie* V (1974), pp. 35ff., Fig. 23; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. XXXVI.

[17] Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 62s., pl. XXVII, 1; du Mesnil, *Les tessères*, p. 325; Collart-Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I, p. 219; II, pl. CVI, 5; E. Lukasiak in *Studia Palmyreńskie* V (1974), p. 34, Fig. 22; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. XXXVII, 2.

[18] Tesserae cited after H. Ingholt - H. Seyrig - J. Starcky, *Recueil des tessères de Palmyre* (Paris, 1955).

— No. 165 shows (Face *a*) a lion moving to the right; above the lion is written *'lt* = Allât. In the field a circle with a globule, two globules, a globule encircled with a dotted circle and a crescent are to be seen. Face *b* shows a recumbent camel turned to the right; above it is written *bny nwrbl* = Benê Nurbêl. In the field a star with six rays, a circle with a globule, the symbol, and a crescent are depicted.

— No. 272 shows on both faces only a written text:

Face *a*: *mlkbl w'lt wbny blnwry* = Malakbêl and Allât and the Benê Bêlnury;
Face *b*: *blnwr mqmw ḥyrn mly* = Bêlnur Moqîmu Hairan Malai.

The total quantity of known tesserae has been increased through the finds of the Swiss Expedition excavating the temple of Baᶜalshamên. These tesserae have been published by Miss C. Dunant.[19]

— No. 8 represents on Face *a* two busts of gods: to the left a bearded deity with a calathos; to the right a god with halo and long hair, and above them perhaps a crescent. The bearded deity with calathos may be Baᶜalshamên. Is he accompanied by Malakbêl in his capacity as sun god? Face *b* depicts Athena wearing her helmet, shown in profile facing right. This tessera is comparable with no. 418 showing most probably the same gods on Face *a* and a helmeted Athena on Face *b*.

— No. 11, Face *a*, represents a sitting Allât turned to the right; in her left hand she holds a branch, while her right hand is uplifted. Beside her is sitting a lion, turned to the right. Face *b* depicts a standing god dressed in a long cloak, holding in his right hand a palm branch reaching to the ground, and in his uplifted left hand some kind of object.

Among the known tesserae there are two more that show Athena. No. 504 represents on Face *a* a helmeted bust most probably representing Athena; Face *b* shows a bust of a bearded god. No. 1005, with one face imprinted, represents a standing Athena with a lance in her left hand, her right hand resting on the shield.

---

[19] C. Dunant, *Nouvelles tessères de Palmyre*, in *Syria*, 36 (1959), pp. 102-110.

Altogether thirteen fragments or complete reliefs are known showing Allât alone or with other gods, and four tesserae (123, 164, 165 and 272) showing the goddess and/or mentioning her name. Although the goddess is not named in actual words we may take it for certain that the tesserae with a representation of Athena (418, 504, 1005 and Dunant no. 8) are also meant to represent Allât, and the same is the case with Dunant no. 11. The excavations in Allât's sanctuary have substantially increased this iconographical documentation.

o) A fragment of a relief representing a torso of Athena; the left arm has been preserved; she wears a long sleeveless dress partly hidden under a scaled cuirass that covers her chest and the lower part of her body. She is girded and wears the *aegis* obliquely on her chest. There is a cavity at the navel and one near the left arm, probably intended to fix something. From the form of the fragment it is clear that the goddess was the last figure on the right side of a relief that could represent a whole row of deities. The fragment consists of soft limestone which is indicative of a fairly early date; most reliefs of soft limestone were made during the first half of the first century A.D.[20] (Pl. LXXII)

p) A nearly complete relief of four deities and a dedicant. Allât is standing at the right and represented as Athena. She wears a peplos, the upper part of which is flounced, and in addition a cloak of which one end is carried over the left shoulder and wound round the left arm. The goddess holds a spear in her right hand; the shield decorated with petals and pearls stands behind her and is partly visible. The helmet is crested and has cavities instead of eye-slits. Another cavity is to be seen in the fibula on the right shoulder. Remnants of plaster in these cavities indicate that they were designed to have something set in them, in this case perhaps jewels (?). The shape of the letters of the inscription on the plinth, although it does not include a date, makes it clear that a date in the third century A.D. is most appropriate.[21] (Pl. LXXIII)

---

[20] Inventory No. CD 146/75, now in Palmyra Museum; preserved size 13 × 9, relief 5 cm; for the use of soft limestone in the former half of the first century A.D. see M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra* (London, 1976), pp. 236-239.

q) Lower part of a soft limestone relief of Allât sitting enthroned between two lions. The goddess wears a long dress, leaving only her feet free, and a cloak decorated with a fringe. This cloak was fixed at the left. In her right hand she holds a spear or sceptre, its shaft still partly visible. The inscription in red on the plinth gives the name of the goddess: *'lt*. The shape of the letters indicates a date about the beginning of our era.[22] (Pl. LXXIV)

Besides these three pieces of local work the excavations yielded a torso, a head, and some fragments of the left arm and the shield belonging to a marble statue of Athena that functioned as cult statue in the temple of Allât.[23] This statue was larger than life. In addition a small marble head of the goddess was found in the cella. It is an almost unimpaired copy of the so-called Athena Giustiniani whose helmet is decorated with ram-heads.[24] These two copies of classical Greek sculpture originating from Roman times were without any doubt imported into Palmyra, perhaps from a centre in

---

[21] Inventory No. CD 147/75, Palmyra Museum; hard limestone, size 32 × 48 × 7/12; like No. CD 146/75 found in the cella of Allât's sanctuary.

[22] Inventory No. CD 38/76; Palmyra Museum; soft limestone; preserved size 26 × 21, relief 8 cm; the shape of the letters is reminiscent of *CIS* II, 4109 and *CIS* II, 4112 dating from 9 and 4 B.C., cf. J. Cantineau, *Grammaire du Palmyrénien épigraphique* (Le Caire, 1935), p. 21.

[23] Drijvers, *Das Heiligtum der arabischen Göttin Allât im westlichen Stadtteil von Palmyra*, in *Antike Welt*, 7 (1976), Fasc. 3, 28-38, Figs. 7, 8; Professor N. Himmelmann of Bonn (letter of 11.1.1977) informs me that this Athena statue does not belong to the type of Athena Parthenos, but most probably represents a copy of an original type of Athena of which a torso has been found in the American excavations of the Agora, cf. *AJA*, 40 (1936), p. 199, Fig. 14.

[24] Inventory No. A 139/75, Palmyra Museum; size 21 × 13 × 17; another copy in Athens, National Museum No. 3004, found in 1899 in the Attalos Stoa, see, *Archäologisches Nationalmuseum, Antike Skulpturen, Beschreibender Katalog* (Athen, 1969), p. 169, Taf. 55; for the Athena Giustiniani see Helbig, *Führer* I^4, p. 449; another copy in Museo Capitolino, see H. Stuart Jones, *A Catalogue of the Ancient Sculptures Preserved in the Municipal Collections of Rome, The Sculptures of the Museo Capitolino* (Oxford 1912), p. 103, No. 29, Pl. 20; cf. F. Dohrn, *Attische Plastik*, p. 62; W. H. Schuchhardt, *Epochen der griechischen Plastik*, p. 99ff., Abb. 69.

Asia Minor like Antioch or Aphrodisias. In any case they are not to be interpreted as instances of Palmyrene religious iconography; at best they are an indication that for the religious sentiment of the Palmyrene these sculptures reflected the character of Allât in such a way that they could be used for cultic purposes in the cella of the Arab goddess. As such they add some information to our knowledge of Allât's character, though not to her specific iconographic rendering in the art of Palmyra. For this research the last find of importance is an altar dated 6 B.C. decorated with Ionic volutes and a *bukranion* and bearing a Greek inscription. Remnants of a longer Palmyrene text are almost illegible but certainly date from a later period. The Greek inscription:

Αλλαθη τ[η̣ καὶ Α]ρτεμιδ [ι . . . .] ςτ

"To Allât who is Artemis 306" (of Seleucid era = 6 B.C.) identifies both goddesses. (Pl. LXXV) The altar originates from the first (?) sanctuary of the Arab goddess on this spot, where she was therefore assimilated to Artemis. Which Artemis is meant still remains to be seen.[25] Moreover Greek inscriptions from the sanctuary of Allât name the goddess Athena, as for instance a dedication of a portico dated in the year 114 A.D. and of an honorific statue from the end of the first century A.D.[26] Both the inscriptions and the religious sculpture consequently identify Allât with other goddesses from the surrounding world. Leaving aside for the moment minor details, two aspects of Allât are brought out in her iconography; on the one hand she is represented as an enthroned goddess between two lions, or with one lion sitting beside her, or even sitting on a lion, or represented by a lion. On the other hand she is depicted as Athena with helmet, spear and shield. There is one instance of a combination of these two modes of representation: a helmeted Athena with spear and shield, with the *aegis* on her breast, and enthroned between two lions. It is obvious that the assimilation to Athena is confirmed by the epigraphical evidence. Whether the representation of Allât as a goddess with lion(s) represents her assimilation to Artemis, remains to be seen.

---

[25] Inventory of decorated stones 39/75, preserved dimensions: high 130, broad 52, thick 30; an altar of the same kind, also decorated with Ionic volutes was dedicated to 'LQWNR' = Poseidon in the year 39 A.D. see J. Cantineau, *Tadmorea III*, in *Syria*, 19 (1938), p. 78s.; the only other mention of Artemis at Palmyra is an inscription on an altar from the Temple of Bêl, *Inventaire des inscriptions de Palmyre* XI, no. 43.

[26] The architrave has been preserved, broken into two parts, Inventory of decorated stones 19/75; for the honorific statue see M. Gawlikowski, *Allat et Baalshamîn* in *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (= Cahiers d'archéologie romande, 5; Lausanne, 1976), p. 200ss.; same identification of Allât and Athena in a Greek inscription from Cordoba; cf. F. Cumont, *Une dédicace à des dieux syriens trouvée à Cordoue*, in *Syria*, 5 (1924), pp. 342-345; cf. J. T. Milik, *Inscription araméenne en caractères grecs de Doura-Europos et une dédicace grecque de Cordoue*, in *Syria*, 44 (1967), pp. 300ss.

Up to the present time, the only interpretation of the iconography of Allât based on reliefs and tesserae has been given by R. du Mesnil du Buisson.[27] In his view Allât's original character was that of a mother goddess, spouse of the god of heaven, like Atargatis and Astarte, and like them represented with lions. In this capacity she functions as Bêltî, the wife of Zeus. Her identification with the martial Athena became official only in the third century A.D. and involved a fundamental change in the status of the goddess: as Athena she became Zeus' daughter instead of his wife, and assumed a second-rate rank. This change is supposed to have taken place sometime during the third century A.D., thus bringing about another iconography of Allât. In addition the goddess is supposed to be represented the star or planet Venus by a six-rayed star motif occurring on the tesserae. Du Mesnil's interpretation is taken over by P. Collart, who also speaks of an '*assimilation tardive*' to Athena confirmed for the first time in the third century by the equivalence of the proper names Athenodoros and Wahballât.[28] The relief cited above (*a*) is supposed to have kept the pure character of Allât that was superseded later on and replaced by the warlike Athena.

If this interpretation is considered in the light of the documentation now available, there is a clear need of correction. The earliest instance of Allât in the form of Athena is the fragment *o* from the first half of the first century A.D. Other instances are from the second century (*c, d, e, j*) and from the third (*m?, n?, o*). The epigraphical evidence confirms this. In the bilingual inscription on the honorific column dated A.D. 64 and standing near the gate of the sanctuary of Allât the Greek text certainly reads Athena, where the Palmyrene gives the reading Allât.[29] In addition, Greek inscriptions from the sanctuary of Allât from the first century and 114 A.D. offer the reading Athena. The assimilation of Allât to Athena is therefore not a development of later date but occurs from the time of the earliest known pictorial representations of the goddess. The same is the case with Allât in the form of the goddess with a lion or lions. In all likelihood our first instance is the relief *l* dating from the beginning of our era. Others are from the first (*a*) second (*b, f*) and third century (*g*). The relief cited (*k*) combines both aspects and represents a sitting Athena with helmet, spear and shield, between two lions. There is no question of a transformation of Allât's character matched by a transformation of iconographical representation. As far as we know of the existence of her cult at Palmyra and in the Palmyrene, Allât was represented as a goddess with lion(s) and as Athena, reflecting two aspects of her personality.

---

[27] du Mesnil, *Les tessères et les monnaies*, pp. 373-380.

[28] P. Collart - J. Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin* I, p. 224.

A closer examination of the different forms of Athena reveals that they do not represent a single type, but differ considerably in details. With regard to the helmet the following observations can be made: *c* shows an undecorated helmet of which the crest is bent to the left; *d* has a smaller helmet than *c*, while *e* has a bigger one; the helmet of *j* is decorated with volutes like those on *k* and *n*, but the last mentioned does not have a crest; *m* shows a Corinthian helmet and *p* one with eye-slits. Similarly, a comparison of *aegis* and *gorgoneion* shows points of difference: Allât on relief *c* has only a *gorgoneion*, no *aegis*; on *d* she lacks both, on *e* she wears only a cuirass without a *gorgoneion*, on *k* she wears *aegis* with *gorgoneion*, on *m* *aegis* without *gorgoneion*, as on *n*; *o* shows a long cuirass with *gorgoneion* in oblique position and on *p* the goddess wears a long tunic of which the upper part is scaled like the *aegis* but does not have a *gorgoneion*. If moreover the different decoration and position of the shield is taken into consideration, the only possible conclusion is that all representations of Allât as Athena are different, even if we leave aside minor details like dress, jewelry and style of hairdressing which all vary too. It seems that local sculptors at Palmyra knew that helmet, spear, shield, and *aegis* with *gorgoneion* were Athena's attributes, by which the goddess was characterized, but that they felt completely free in representing these attributes even to such an extent that they could omit one of them. The whole style of the reliefs is dictated by the traditions of Palmyrene art, its functional character and manner of expressing permanent values. The motifs were partly drawn from Greek art, as in the case of Athena, but they were reduced to a 'minimum stereotype' which gave a free hand to the sculptor to render them through the artistic means and patterns of Palmyrene art.[30]

---

[29] Cf. M. Gawlikowski, *Allat et Baalshamîn*, in *Mélanges Collart*, p. 200, correctly rejecting Milik's reconstruction of the first two lines, Milik, *Dédicaces faites par des dieux* (Paris, 1972), pp. 82ss.

Similarly, a variable use of motifs appears in the reliefs of Allât sitting between lions or beside a lion. Reliefs *b*, *q* (first century A.D.), *f* (end of second century A.D.) and *k* (third century A.D.) depict the goddess sitting enthroned between two lions. She has a sceptre or spear in her right hand; the left hand has been lost or, as is the case of *b*, holds a skirt of the coat; it is not clear whether she is holding an object in this hand. Relief *a* depicts (end of first century A.D.) the goddess in a seated posture, a lion at her left side: her right hand is lifted in sign of benediction and in her left she holds a palm branch. She is veiled and wears long plaits. The composition of the tesserae 123 and Dunant 11 bears a strong resemblance to that of this relief. A third variant is afforded through tessera 164: Allât sitting on a lion and turned to the left, the lion turned to the opposite direction. Roughly speaking three different types of Allât with lion(s) can be distinguished: a. Allât sitting enthroned between two lions with sceptre or spear in her right hand; 2. Allât in seated posture with a lion at her left; 3. Allât sitting on a lion facing left. All three types have parallels in the extant iconography of Atargatis, the Dea Syria, whose cult was centred at Hierapolis-Mabbûg, N.E. from Aleppo.[31]

The first type is known from a small bas-relief found at Hierapolis, dated in the second century A.D.,[32] from a famous relief from

---

[30] Cf. M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra* (London, 1976), pp. 218-220.

[31] For Atargatis see: H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie* I, p. 244f. s.v. *Atargatis*; *RAC* I, *Kol.* 854-860; P.-L. van Berg, *Corpus Cultus Deae Syriae* I, 2 Vols (= EPRO 28; Leiden, 1972).

[32] G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie, Essai de monographie historique* (Louvain, 1943), p. 116, n. 5; E. Ledrain, *Notice sommaire des monuments phéniciens* (*du Louvre*) (Paris, n.d.), p. 40, n. 81.

Dura-Europos,[33] from a relief from Northern Mesopotamia,[34] and another in the museum at Urfa [35] and from coins.[36] It is noteworthy that the cult statue of Atargatis at Hierapolis represented the goddess holding a sceptre in her right hand and a spindle in her left, and wearing a wall-crown. We may assume that our reliefs *b*, *f* and *q* depicted Allât with the same sceptre and perhaps with the spindle or another female symbol. Relief *b* allows such a reconstruction. It should be pointed out that the relief from Dura Europos does not show Atargatis' sceptre, but depicts her with her right hand in a gesture of benediction; the same gesture occurs on a relief of the goddess Azzanathkona from her temple at Dura-Europos; she is sitting between two lions and her right hand is raised in benediction.[37] On the other hand tessera 234 depicts the goddess between two lions, the sceptre in her right hand.[38]

---

[33] A. Perkins, *The Art of Dura-Europos* (Oxford, 1973), pp. 94-96, Pl. 38; cf. *The excavations at Dura-Europos, Preliminary Report* III, pp. 100-107, Pl. XIV; M. Rostovtzeff, *Caravan Cities* (Oxford, 1932), Pl. XXX, 2; C. B. Welles, *The Gods of Dura-Europos*, in *Festschrift F. Altheim* (Berlin, 1970), p. 57. H. Stocks, *Studien zu Lukians "De Syria Dea"*, in *Berytus*, 4 (1937), p. 17, Pl. II.

[34] H. Seyrig, *Bas-relief des dieux de Hiérapolis*, in *Syria*, 49 (1972), pp. 104ss., Pl. I.

[35] Drijvers, *Die Götter Edessas*, in *Festschrift F.-K. Dörner* (= EPRO 66; Leiden, 1977), 263-283.

[36] F. Imhoof-Blumer, *Griechische Münzen* (1890), p. 235, No. 772 = H. A. Strong - J. Garstang, *The Syrian Goddess* (1913), p. 70 = H. Seyrig in *Syria*, 49 (1972), p. 105, Fig. 4; A. Bellinger, *Syrian Tetradrachms of Caracalla and Macrinus* (1940), p. 42, Fig. 2; H. Stocks, *Studien zu Lukians "De Syria Dea"*, in *Berytus*, 4 (1937), p. 15, Pl. I, 1, 5; W. Wroth, *BMC Galatia, Cappadocia and Syria*, Pl. 17, 14, 17; cf. H. Seyrig, *Le monnayage de Hiérapolis de Syrie à l'époque d'Alexandre*, in *Revue Numismatique*, VIe Série, 13 (1971), pp. 11-21.

[37] *The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report* V, p. 172, Pl. XIV; S. Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain, Nova et Vetera* in *MUSJ*, XXI, 1 (1937), Pl. XLIX, 3; Ann Perkins, *The Art of Dura-Europos*, pp. 91-94, Pl. 37; C. B. Welles, *The Gods of Dura-Europos*, p. 58: the dedicant of Azzanathkona's chapel "was an Aramaean whose father's name, Zabidkonos, contains the unexplained theophoric element in the goddess' cult name or epithet. The first element, AZZ, is the Semitic root meaning "power", and Anath is the name of a local goddess . . . but also of a neighboring village on the Euphrates". It may be suggested here that the element "kona" is the Semitic root QN' with the meaning 'possess" or 'create', see G. Levi della Vida in *RSO*, 21 (1945-46), pp. 247-248; *Recueil des tessères de Palmyre*, 181, where the divine name 'LQNR' is discussed.

[38] Cf. du Mesnil, *Les tessères et les monnaies*, p. 371; the deity depicted at

The second type is represented by tessera 389: a sitting Atargatis facing left, holding the sceptre in her right hand with the lion sitting beside her; in the field a palm tree can be seen. Tessera 510 shows the goddess turned to the right, the sceptre in her right hand, the lion (?) beside her. The same representation appears on a medallion in the British Museum.[39] A life-size basalt statue of Atargatis at Aleppo shows the goddess sitting on a throne with her right hand raised in benediction, wearing a veil, and holding in her left hand a sceptre that is supported on her left knee. The lions are absent.[40] A small bas-relief from Salamiyeh, now in the National Museum at Damascus, represents Atargatis sitting enthroned and facing left, holding the sceptre in her right hand, with the lion sitting at her left side, and a skirt of the cloak wrapped round her left arm. The head is missing.[41] It becomes clear that the sceptre in the right hand as a symbol of power and the right hand raised in benediction as a symbol of protection may alternate with each other in the iconography of Atargatis.[42] Our second type also combines different elements from the extant iconographical repertory of Atargatis to depict Allât. This becomes even clearer when we consider the veil and the long plaits that characterize the Arab goddess on the altar from the Baᶜalshamên sanctuary. The long veil enveloping the head and part of the upper body is a characteristic feature of

---

the other side of this tessera "à la bipenne et au lion, qui a sans doute quelque parenté avec la déesse." should be the god Nergal, who is shown together with Atargatis on a famous relief from Hatra, Drijvers, *Mithra at Hatra? Some remarks on the problem of the Irano-Mesopotamian syncretism,* (to appear in the *Acta of the Second International Congress of Mithraic Studies*) where this relief is discussed in detail.

[39] Cf. du Mesnil, *Les tessères et les monnaies*, p. 371, Fig. 205, according to this author one lion is sitting to the left of Atargatis; according to M. Rostovtzeff, *Hadad and Atargatis at Palmyra*, in *AJA* (1933), pp. 58-63, on this medallion the goddess is pictured sitting between two lions, which seems to be incorrect; cf. H. Seyrig, *Antiquités syriennes* I, 87, n. 1 for a severe criticism of Rostovtzeff's views.

[40] Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain*, p. 106ss., Pl. XXXIV.

[41] G. Ploix de Rotrou - H. Seyrig, *Khirbet el-Sané*, in *Syria*, 14 (1933), p. 17, Pl. V, 4.

[42] Atargatis can even be represented as a hand between two lions, a kind of symbolic 'abbreviation' of her protective power, cf. H. Seyrig, *Représentations de la main divine*, in *Syria*, 20 (1939), p. 189ss., in which an altar from Arimé, halfway between Suruğ (Batnae) and Membidj (Hierapolis) is discussed, Fig. 9.

certain Atargatis type represented on coins.[43] The plaits belong to another Atargatis type, "une image toute syrienne" (Ronzevalle) represented on coins from Hierapolis and the gold plaquette from Karak Nouḥ.[44]

The third type also is borrowed from the iconography of Atargatis, where the closest parallels are to be found. A coin of Caracalla in the British Museum shows the goddess sitting on a lion which is moving towards the right; her body is turned to the left, her head to the right, and in her right hand she holds the sceptre. The only difference from tessera 164 is that on the latter the goddess turns her head to the left and holds a palm branch in her right hand; the structure of the composition however is exactly the same.[45] There are more instances of coins depicting the goddess Atargatis sitting on a lion, like Allât.[46]

The palm branch occurring with types two and three also has parallels in the iconography of goddesses of the Atargatis type; thus the Atargatis from Damascus is sometimes depicted with flowers in her left hand or ears of corn in her right hand.[47] Atargatis from Hierapolis is shown on a coin of Caracalla holding ears of corn in her left hand and enthroned between two lions.[48] In the field of Palmyrene religious iconography we may refer to the standing Tyche on a relief from the Temple of Nebo,[49] to an archaic relief from the Temple of Bel,[50] to a standing female figure presenting the Gad of Palmyra with a laurel crown on a relief from Dura-Europos,[51] and to a relief of Latona from Palmyra.[52]

---

[43] S. Ronzevalle, *Les monnaies de la dynastie de ʿAbd-Hadad et les cultes de Hiérapolis-Bambycé*, in *MUSJ*, 23 (1940), p. 25s.; idem, *Jupiter Héliopolitain*, pp. 106-116, Pl. XXXII-XXXV, pp. 144-156, Pl. XLIII-XLVIII.

[44] Ronzevalle, *Les Monnaies de la dynastie de ʿAbd-Hadad*, p. 20; *idem*, in *MUSJ*, 12 (1927), p. 173ss., Pl. XXII, 5; idem, *Jupiter Héliopolitain*, p. 107, Pl. XXXIII, 1.

[45] H. Stocks, *Studien zu Lukians "De Syria Dea"*, p. 15, Pl. I, 3.

[46] Ronzevalle, *Les monnaies de la dynastie de ʿAbd-Hadad*, p. 25.

[47] Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain*, p. 115s., Pl. XXXV, 4; R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (= EPRO 35; Leiden, 1973), p. 264, Taf. 111a, b, 112a, b.

[48] Stocks, *Studien zu Lukians "De Syria Dea"*, p. 15, Pl. I, 4; Wroth, *BMC Galatia, Cappadocia and Syria*, p. 53, Pl. XVII, 14 = Strong-Garstang, *The Syrian Goddess*, Frontispiece No. 4.

[49] A. Bounni - N. Saliby in *AAS*, 15 (1965), p. 127ss.; F. Mellinghoff, *Ein Relief aus Palmyra. Untersuchungen zu seiner geschichtlichen Einordnung und Deutung*, in F. Altheim - R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* V, 2 (Berlin, 1969), pp. 58-164; Milik, *Dédicaces faites par des dieux*, p. 164ss.; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LI.

It seems evident that the representations of Allât with lion(s) adopt different elements from the traditional iconography of Atargatis, the Dea Syria, and related goddesses to depict the Arab goddess. She appears as a protective, life-giving goddess, a mistress of animals (*potnia therôn*). At the sanctuary of Atargatis at Hierapolis sheep and goats used to graze, an indication of the goddess's special relations with a population of sheep and cattle breeders. Similar associations may be inferred for the cult of Allât at Palmyra and the copy of the Athena Giustiani found in the Temple of Allât seems like a clue of this kind.

A confrontation of the iconographical evidence with the inscription on the altar of 6 B.C. leads to an interpretation of Artemis as a name of the Dea Syria. According to Lucian, the goddess of Hierapolis bears certain similarities to Athena, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis and the Moirai (Lucian, 32), and all these goddesses represent certain aspects of her personality. It is obvious that the assimilation of Allât to Artemis as a manifestation of the Dea Syria is intended to stress her character as *potnia therôn* and protectress of stock-breeding.[53] A war-like Artemis is shown on one of the reliefs from the Temple of Bêl where, accompanied by fishes and armed with bow and quiver, she fights the chaos monster.[54] The fishes are a clue that this Artemis is another local manifestation of the Dea Syria, now with full stress on her war-like character. The *bukranion* on this altar is another argument for the interpretation given here. The only tessera which mentions Atargatis' name (no. 201) is decorated with stars and a *bukranion*. This doubtless symbolizes Hadad, Atargatis' consort at Hierapolis, where he is represented sitting enthroned between two bulls.[55] A coin of Alexander Severus shows the god with a human body and a bull's head.[56] In general a bull or a *bukranion* symbolizes Semitic sky-gods like Hadad and Baᶜalshamên and it is not unusual to find a *bukranion* as decoration on a cult-niche from the Temple of Baᶜalshamên at Palmyra.[57]

---

[50] H. Seyrig, *Héraclès-Nergal*, in *Syria*, 24 (1945), p. 62ss., Pl. I; p. 62, n. 2 Seyrig mentioned many instances of palm branches in the hand of deities or human beings; Atargatis on the Nergal relief mentioned in n. 38 holds a *semeion* in her left hand.

[51] *The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report* VII-VIII, pp. 260-262, Pl. XXXIV; A. Perkins, *The Art of Dura-Europos*, p. 79ff., Pl. 32; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. XX.

[52] H. Seyrig, *Textes relatifs à la garnison romaine de Palmyre*, in *Syria*, 14 (1933), pp. 162-164, Pl. XXI; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. LII.

[53] For Artemis *potnia therôn* see: K. Hoenn, *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin* (Zürich, 1946), p. 24ff., p. 81ff., Taf. I, III; Nilsson, *GGR* I², p. 227, pp. 483-486; *RAC* I, *Kol.* 715.; cf. Seyrig, *Antiquités syriennes* V, p. 113.

[54] H. Seyrig, *Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre*, in *Syria*, 15 (1934), p. 169ss., Pl. XX, XXIV, 1; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. IV, 2.

The iconographical documentation for the cult of Allât in other regions of Syria and Mesopotamia shows the same combination of motifs borrowed on one hand from Athena and on the other from Atargatis.

A lintel at Soueida in the Hauran, the ancient region of the Nabataeans, shows Allât as Athena with spear, *aegis* decorated with *gorgoneion*, and shield also decorated with a Medusa head, but without her helmet and with a lion at her left side.[58] A relief found in the Temple of Allât at Raha of which only the lower part has been preserved, depicts the goddess sitting between two lions.[59] An altar from Ḥebrân shows what is perhaps Allât on one side with a spear and a *cornucopia*, which would link her with Atargatis and Dusares.[60]

---

[55] Stocks, *Studien*, p. 13f.; Lucian, *Dea Syria*, p. 31, 32; Macrob., *Saturn.* I, 23, 17-20; Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, p. 116s.

[56] Strong-Garstang, *The Syrian Goddess*, Frontispiece No. 1, p. 70; Stocks, *Studien*, Pl. I, 1; for other deities with a *bukranion* see: H. Seyrig, *Deux reliquaires* in *Syria*, 36 (1959), p. 46, n. 2, and Pl. IX, 4.

[57] See Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain*, p. 21ss.; the tesserae 20 and 89 show a *bukranion*; A. Bounni - N. Saliby in *AAS*, 15 (1965), pp. 121-138; Collart-Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I, p. 161; II, Pl. XCVII, 4; Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Pl. XLIX, 1.

[58] M. Dunand, *Le musée de Soueïda. Inscriptions et monuments figurés* (Paris, 1934), p. 14, Pl. V, 2; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955), p. 60, Fig. 12, 3; D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (Paris, 1952), p. 73; cf. Dussaud in *Syria*, 16 (1935), p. 323s. for another Allât-Athena from the Hauran.

[59] Dunand, *Le musée de Soueïda*, No. 169, Pl. XXXIV; cf. J. Starcky, *Pétra et la Nabatène*, in *SDB*, col. 1002.

[60] Dunand, *Le musée de Soueïda*, No. 170; cf. No. 42, a statue from Ghariyé-Shoubeiḥ of Dusares with a *cornucopia* in his left hand.

At Hatra too, the famous desert city near ancient Assur, the cult of Allât is attested, by inscriptions and sculpture.[61] A high relief shows her as Athena with helmet, spear and shield, *aegis* with *gorgoneion* on her breast, standing on a lion, which is moving to the right. She is flanked by two identically dressed goddesses, perhaps al-Uzza and Manât.[62] The representation of deities standing on their animals is very common in the Near East: *e.g.* Hadad and Teshub standing on the back of the bull. A crudely carved altar shows a nude Allât with helmet and spear, sitting on a lion moving to the right.[63] A relief of a standing Allât wearing a small helmet, holding a spear in her right hand, her left resting on the shield, is of special interest because of the male deity depicted at her right. He is bearded and has a moustache, holding in his right hand the *akinakes*, by which he is about to stab a snake held in his left hand. W. I. al-Salihi identifies this deity as Verethragna, but it seems more plausible to see him as Nergal, whose common attribute is the snake and who is depicted with beard and moustache.[64] On the famous Nergal relief from Hatra, the god is accompanied by an enthroned Atargatis, flanked by lions, making it closely comparable with the present relief, which shows Allât and Nergal together, both having a protective function. The same combination occurs on the lid of a cult bank from Hatra where Athena and Hercules are shown together with another goddess.[65] Hercules at Hatra is a manifestation of Nergal, as is attested by inscriptions and sculpture.[66] The classical combination of Hercules with Athena therefore appears at Hatra as Allât with Nergal or as Nergal with Atargatis. In this connection it may be of interest that the rather puzzling altar with a nude Allât on a lion, a combination of Aphrodite-Allât or Aphrodite-Atargatis, was found in temple 10 at Hatra which was dedicated to Nergal. Other reliefs and sculpture from the excavations at Hatra depict Allât as Athena and are of no further interest in this context.[67]

---

[61] For Hatra see: Drijvers, *Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, in *ANRW*, Bd. II, 8 (1977), 799-906, with full bibliography; F. Safar - M. A. Mustafa, *Hatra. The City of the Sun God* (Baghdad, 1974) (in Arabic) with excellent illustrations.

[62] See Safar-Mustafa, *Hatra*, p. 232; W. I. al-Salihi, *The Sculpture of Divinities from Hatra* (Dissertation Princeton University, 1969), p. 109ff., No. 42, Fig. 65; D. Homès-Fredericq, *Hatra et ses sculptures parthes* (Istanbul, 1963), No. 36, Pl. VII, 2.

[63] W. I. al-Salihi, *The Sculptures of Divinities*, p. 111ff., No. 43, Fig 66; also published by S. B. Downey, *A Goddess on a Lion from Hatra*, in *Sumer*, 30 (1974), pp. 175-178.

[64] W. I. al-Salihi, *The Sculptures of Divinities*, p. 112f., No. 44, Fig. 67; p. 140ff.; cf. p. 138ff., No. 57, Fig. 83, a standing deity with an *akinakes* in his right hand stabbing a serpent held in his left hand, in my opinion also a representation of Nergal; cf. Drijvers, *Mithra at Hatra?*, to appear in the *Acta of the Second International Congress of Mithraic Studies*.

[65] W. I. al-Salihi, *The Sculptures of Divinities*, p. 112ff., No. 45, Fig. 68; see S. B. Downey, *Cult Banks from Hatra*, in *Berytus*, 16 (1966), p. 107,

The available iconographic documentation is almost the only source of information concerning Allât's character and function.It has become clear that the character of the goddess combines two aspects: she is a militant protectress and a life-giving mother goddess having special relations with sheep and goats. In these capacities are reflected the social conditions known to her adherents, the semi-nomadic population of the Syrian and Mesopotamian desert.[68] Both aspects together embody the goddess Allât. We may assume that when these desert-dwellers settled in some place, as at Palmyra or Hatra, they made a convenient choice among the extant iconographic patterns to express the different functions of their goddess, who was originally represented in the form of a baetyl.[69] The iconographic documentation proves that Allât was not assimilated to or identified with Athena or Atargatis, but that the traditional representations of these goddesses were suitable also for Allât. The mixed forms especially, such as an Athena between lions or sitting or standing on a lion make it clear that these borrowings were intended to express the goddess's own character in different ways. What is usually called syncretism or assimilation is mainly a

---

Fig. 1; Allât together with Hercules occurs on another cult bank from Hatra, see Downey, *art. cit.*, p. 101f., Pl. XXI.

[66] See W. I. al-Salihi, *Hercules-Nergal at Hatra*, in *Iraq*, 33 (1971), pp. 113-115; idem, *Hercules-Nergal at Hatra (II)*, in *Iraq*, 35 (1973), pp. 65-68; Drijvers, *Mithra at Hatra?*

[67] W. I. al-Salihi, *The Sculptures of Divinities*, No's 46, 47, 48, 49; Safar-Mustafa, *Hatra*, p. 235.

[68] Cf. H. Seyrig, *Les dieux armés et les Arabes en Syrie*, in *Syria*, 47 (1970), p. 77ss., esp. p. 83; these social conditions could explain the occurence of the camel on some of the Allât tesserae.

[69] Starcky in *SDB*, col. 1002 and the examples mentioned there in; cf. *Wörterbuch der Mythologie* I, p. 422ff. s.v. *Allât*.

process of using foreign means to express or represent indigenous cultural or religious values!

The reliefs and tesserae sometimes bring Allât together with other deities, the sun god Šamš, the Lord of heaven Baᶜalshamên, and Malakbêl, the Messenger of Bêl, who can manifest himself as sun god.[70] It is tempting to bring these gods together into a coherent 'theological' system, as Du Mesnil du Buisson used to do, but a 'sociological' explanation seems more obvious. Baᶜalshamên and Šamš are worshipped mainly by the cattle-breeding desert population and their cult at Palmyra is practised by a tribe of Arab origin.[71] Malakbêl as sun god belongs to the cult of Baᶜalshamên and may replace Šamš. This common origin keeps these gods together, together with their iconography.

The extant iconography of Allât as *Mater inter leones sedens* or *in leone sedens* is reminiscent of the various iconographical representations of Cybele, the Phrygian mother of the gods. Allât is even called 'Mater Deum' like Cybele in a Nabataean inscription (*CIS* II, 185). Her iconography may therefore offer a new avenue for the comparative study of Cybele, *Matrem in leone sedentem*.[72] ·

---

[70] For Malakbêl see Seyrig, *Bêl de Palmyre*, in *Syria*, 48 (1971), p. 100ss.: Bêl et Malakbêl; in a sense the association of Allât and Malakbêl may be compared to Cybele and Attis.

[71] See Gawlikowski, *Allat et Baalshamîn*, p. 202s. stressing the importance of the clan Benê Yediᶜbel and of the Benê Maᶜzîn for the cult of Allât and Baalshamên.

[72] M. J. Vermaseren, *Matrem in Leone sedentem*. Inaugural lecture, Utrecht 1970. (Leiden, 1970), p. 20 compares the iconography of Cybele with Europa and Ceres, with the Dea Caelestis in Africa, with Isis on the Sothis dog etc., but is silent about Allât; the extant iconography of Cybele offers exact parallels with the iconography of Allât; cf. e.g. a gem with a riding Cybele turning her head, E. Brandt - A. Krug - W. Gercke - E. Schmidt, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen* I, 3 (München, 1972), No. 2626 with tessera 164; a comparative study of the iconography of Cybele, Atargatis and related goddesses may be very fruitful. (Already announced by M. J. Vermaseren, *Metroaca* I-IV, to be published in the EPRO; see also the study of Gisèle Clerc in these *Hommages* I, pp. 247-281 about Isis-Sothis riding the dog). I express my sincere thanks to my colleague Dr M. Maaskant-Kleibrink for her useful help in the field of classical archaeology.

LE STATUT DES *HIEREIAI* EN ÉGYPTE ROMAINE

FRANÇOISE DUNAND
(Besançon)

Un ouvrage récemment publié dans la collection des EPRO reprend le problème de la place des femmes dans le culte isiaque hors d'Égypte [1]; les conclusions auxquelles amène l'examen d'un matériel dispersé et pas toujours significatif paraissent dans l'ensemble raisonnables et convaincantes. Peut-on cependant admettre avec l'auteur — qui d'ailleurs signale la faible participation des femmes au culte isiaque et relève l'apparition tardive, dans ce contexte, des termes *hiereia* et *sacerdos* — que les femmes étaient davantage présentes dans les cultes orientaux, et en particulier dans le culte isiaque, que dans les religions traditionnelles, grecque ou romaine [2]? Si tel est bien le cas, il faut sans doute en chercher la raison non pas dans une plus grande ouverture des cultes orientaux aux femmes, mais dans le fait que ces cultes, marginalisés et parfois suspectés dans les milieux grecs et romains, constituaient une structure d'accueil pour ceux que la société sinon rejetait, du moins n'intégrait que partiellement et sous conditions: femmes, étrangers, esclaves, qui ne se voyaient guère reconnaître la possibilité, à quelques exceptions près, de jouer un rôle important dans la religion officielle. En revanche, on peut se demander si les cultes orientaux, à l'intérieur même des sociétés qui leur ont donné naissance, accordaient aux femmes une place plus importante que celle qui leur était tolérée dans le contexte cultuel gréco-romain. Il ne s'agit pas pour nous, bien entendu, d'essayer de déceler une quelconque «attirance» des femmes à l'égard de tel ou tel culte, ni même d'établir un lien entre leur capacité d'assumer des fonctions cultuelles et l'influence exercée par des divinités féminines; ce n'est que par une évaluation d'ensemble de la situation des femmes dans les rapports économiques et sociaux, à l'intérieur d'une société, que l'on peut rendre compte de leur place dans la vie culturelle et dans la vie religieuse de cette société.

---

[1] Sh. K. Heyob, *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world* (= EPRO 51; Leyde, 1975).

[2] Sh. K. Heyob, *op. cit.*, p. 87.

L'étude présentée ici se situe à un niveau plus modeste; consacrée aux *hiereiai* que mentionnent les documents papyrologiques de l'Égypte romaine, elle essaie d'analyser leur situation sociale, économique, voire culturelle. Une telle recherche est nécessairement partielle; elle devrait être complétée par des enquêtes menées dans d'autres secteurs, comme, par exemple, celui de la documentation figurée.

Il n'est plus possible actuellement d'accepter sans discussion l'assertion d'Hérodote selon laquelle, en Égypte, «aucune femme n'exerce la prêtrise d'un dieu ni d'une déesse»[3]. D'assez nombreux documents attestent en effet que, dès l'Ancien Empire, des femmes figurent parmi les «prêtres-ouab», ou «prêtres purs», et même parmi les prophètes, ce qui veut dire qu'elles peuvent faire partie du haut clergé aussi bien que du bas clergé, et cela non seulement dans des cultes de divinités féminines comme Hathor ou Neith, mais aussi dans le culte de Thot ou dans celui d'Oupouaout[4]. D'autre part, des femmes constituent ce que l'on désigne comme le «harem» d'un dieu, c'est-à-dire le personnel chargé de le divertir par la musique, le chant et la danse: c'est la fonction qu'exercent les «Divines Adoratrices» d'Amon; mais d'autres dieux comme Khonsou, Min, Sobek, Thot ou Osiris, et même des déesses comme Mout, Bastet ou Isis, disposent également de tels «harems»; si la mention d'une femme «chef des concubines» du dieu n'apparaît qu'au Nouvel Empire, il est probable que le titre, et la fonction, sont beaucoup plus anciens[5]. Il semble donc que l'Égypte ancienne ait connu deux catégories de personnel féminin attaché aux temples, l'une composée de femmes ayant une fonction sacerdotale analogue à celle des prêtres, l'autre consacrée à une activité spécifique, la musique, qui d'ailleurs implique, elle aussi, une exigence de pureté rituelle et joue un rôle essentiel dans la liturgie. A partir du Nouvel Empire s'affirme une tendance à écarter les femmes des charges sacerdotales proprement dites — tendance qui va peut-être de pair avec une «professionnalisation» du sacerdoce [6] — et à restreindre leurs fonctions à celles de musicienne; pourtant, à l'époque saïte encore, on peut voir des femmes assumer la charge de prophétesse, ce qui représente, dans un temple, le plus haut degré de la hiérarchie sacerdotale [7].

---

[3] Hérodote, II, 35. Cf. le commentaire sur ce passage de A. B. Lloyd, *Herodotus, Book II, Commentary* 1-98 (= EPRO 43; Leyde, 1976), p. 151.

[4] Sur le rôle des femmes dans les cultes de l'Egypte ancienne, cf. A. M. Blackman, *On the position of women in the ancient Egyptian hierarchy*, dans *JEA*, VII (1921), p. 8-30; Bonnet, *RÄRG*, art. *Priesterin*, p. 607-608.

[5] A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 16 sq.; Bonnet, *RÄRG*, p. 607. Sur les «divines adoratrices d'Amon» et le rôle politique qu'elles jouent sous les XXIIIe-XXVIe dynasties, cf. Sander-Hansen, *Das Gottesweib des Amun* (Copenhague, 1940). Bien qu'il nie l'existence de prêtresses, Hérodote connaît celle de femmes «consacrées» à Amon; cf. I, 182; II, 54, 56.

Que reste-t-il de cette organisation à l'époque hellénistique? Dans les cultes égyptiens traditionnels, les femmes semblent bien jouer essentiellement un rôle de musiciennes. La liste des nomes d'Edfou mentionne, pour chaque nome, après le grand-prêtre du dieu principal, une femme désignée généralement comme «celle qui agite le sistre pour le dieu (ou la déesse)»; il est probable que cette femme dirigeait le personnel féminin des temples du nome, de même que le grand-prêtre était à la tête des collèges de prêtres [8]. On connaît également, pour l'époque hellénistique, une longue liste de «joueuses de sistre», «chanteuses» et «danseuses» que fournissent les documents hiéroglyphiques ou démotiques. Mais à la même époque d'autres femmes exercent des activités sacerdotales ou para-sacerdotales, en tant que pastophores ou choachytes; plusieurs sont même désignées comme prophétesses: ainsi Heresanch, prophétesse d'Isis et de Nephthys, dans les dernières années du IVe ou les premières années du IIIe siècle, ou bien Senchôsis, «prêtresse d'Amon, prophétesse de Djeme», vers le milieu du IIe siècle a.C. [9]. D'autre part, le terme *hiereia* figure sur de nombreux documents grecs d'époque lagide; dans la très grande majorité des cas, il désigne les prêtresses éponymes du culte dynastique, mais il peut aussi être employé, ainsi que le terme de *hierissa*, pour qualifier des Égyptiennes, desservantes de cultes indigènes [10]. Les exemples de cet emploi sont à vrai dire très rares; il semble bien qu'à l'époque lagide *hiereia* serve essentiellement à désigner une fonction religieuse grecque. Qu'il ait pu également transcrire un titre égyptien n'est pas douteux, encore qu'il soit à peu près impossible de savoir à quelle fonction précise, dans le culte égyptien, correspondait le titre de *hiereia*. On remarquera cependant que, dans le décret de Canope [11], les jeunes femmes chargées du culte de la princesse Bérénice, nouvellement divinisée, sont désignées par diverses expressions grecques: παρθένοι τῶν ἱερέων, ἱεραὶ παρθένοι, ἱέρειαι, alors que, dans le texte égyptien du décret, elles sont appelées šm‘ywt, «musiciennes», ou w‘bwt, «prêtresses pures», le premier terme indiquant leur fonction spécifique, et le deuxième la catégorie à laquelle elles appartiennent à l'intérieur de la hiérarchie sacerdotale [12]. Bien entendu, on est, là encore, dans le contexte du culte royal; il n'en est pas moins significatif qu'une correspondance ait pu être établie entre un terme grec et une fonction typiquement égyptienne. Pourtant, le fait que plusieurs expressions grecques sont employées comme équivalent de l'expression égyptienne pourrait bien indiquer qu'une ambiguïté subsiste, ou en tout cas que les réalités évoquées, grecque et égyptienne, ne se recouvrent pas totalement.

---

[6] C'est l'explication que suggère Bonnet, *RÄRG*, p. 607.

[7] A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 24. Cf. G. Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen* (Iena, 1927), p. 270 (PeteIsis confère la charge de prophétesse de Khonsou à sa fille Neitemhet).

[8] A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 9-10; Bonnet, *RÄRG*, p. 607; W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, I, p. 92.

[9] W. Peremans - E. van 't Dack, *Prosopographia Ptolemaica, Clergé, notariat, tribunaux*, n° 5524, 5796; plusieurs autres prophétesses sont également répertoriées (n° 5493, 5822-5823). Sur les femmes pastophores, choachytes, musiciennes etc. ..., cf. les listes présentées dans le même ouvrage.

A l'époque impériale, une évolution se marque de façon sensible dans l'emploi du terme *hiereia*: il ne s'agit plus, dans notre documentation, de prêtresses de cultes grecs, mais uniquement de desservantes de cultes indigènes. Ce fait peut être partiellement dû au hasard des découvertes; il indique cependant que, dans l'Égypte

---

[10] *Prosopographia Ptolemaica*, *ib.*: Thembôs, *hiereia* à Socnopéonèse (nº 6359); Naomsesis, *hierissa* à Pathyris (nº 6399); Sentotoès, *hierissa* aux Memnoneia (nº 6500). Peut-être faut-il également compter parmi les prêtresses indigènes Soèris, prêtresse d'un thiase à Kerkéthoeris (nº 6509).

[11] *OGIS* 56 (239/8 a.C.).

[12] Cf. A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 21, 26; Otto, *op. cit.*, I, p. 92-93. Sur les problèmes de correspondance entre le texte grec et le texte égyptien du décret de Canope, cf. F. Daumas, *Les moyens comparés du grec et de l'égyptien*... (Le Caire, 1952).

Tableau I. Liste des hiereiai

Nom	*Localité*	*Culte*	*Date*	*Référence*
Tomsaeis, fille de Chairémon	Socnopéonèse	Souchos	11 p.C.	*SB* 5231
Taouètis, fille d'Harpagathès	Socnopéonèse	[Socnopaios] *	144 p.C.	*BGU* 87 *P. Lond.* 304
Segathis, fille de Pakysis, prêtresse de la 1ère tribu	Socnopéonèse	Socnopaios	145 p.C.	*P. Strasb.* 666
Soèris, fille de Stotoètis	Socnopéonèse	[Socnopaios]	145 p.C.	*StudPal.* XXII, 36
Thasès, fille de . . eious	Socnopéonèse	Socnopaios	147/8 p.C.	*StudPal.* XXII, 100
Tanephremmis, fille de Pakysis	Socnopéonèse	Socnopaios	148/9 p.C.	*StudPal.* XXII, 18
Soèris, fille de Panephremmis	Socnopéonèse	[Socnopaios]	148/9 p.C.	*BGU* 445 (= 78)
Tha . . .	Socnopéonèse	Socnopaios	149 p.C.	*Chrest.* I, 77
Tanephremmis	Socnopéonèse	Socnopaios	149 p.C.	*Chrest.* I, 77
Tesenouphis, fille de Tesenouphis	Socnopéonèse	Socnopaios et dieux *synnaoi*	155 p.C.	*StudPal.* XXII, 38
Erieus, fille de Panephremmis	Socnopéonèse	[Socnopaios]	157 p.C.	*P. Amh.* 113
Tesenouphis, fille de Sambous (Satabous ?), prêtresse de la 5e tribu	Socnopéonèse	Socnopaios	164 p.C.	*P. Lond.* 329
Thasès, fille de Stotoètis	Socnopéonèse	[Socnopaios]	166 p.C.	*P. Lond.* 334 *BGU* 76
Segathis, fille de Satabous	Socnopéonèse	[Socnopaios]	166 p.C.	R 127 ***
Stotoètis (?)	Socnopéonèse	[Socnopaios]	167/8 p.C.	*BGU* 240
. . . . fille de Tesenouphis	Socnopéonèse	Socnopaios	161-9 p.C.	*BGU* 233
Segathis, fille d'Harpagathès	Socnopéonèse	[Socnopaios]	173 p.C.	*PSI* 1324
Tabous, fille de Stotoètis, prêtresse de la 1ère tribu	Socnopéonèse	Socnopaios	183 p.C.	*BGU* 28
Taouètis, fille de Stotoètis **	Socnopéonèse	[Socnopaios]	180-92 p.C. fin II^e^ s.	*P. Amh.* 97 *BGU* 522
Tesenouphis	Socnopéonèse	[Socnopaios]	IIe s.	*CPR* 219
Thasès, fille de Satabous	Socnopéonèse	[Socnopaios]	IIe s.	*R* 64 ***

Tableau I, suite

Nom	*Localité*	*Culte*	*Date*	*Référence*
Mar . . .	Socnopéonèse ou Arsinoé	Souchos et dieux *synnaoi*	128 p.C.	*P. Lond.* 299
Artémis, fille d'Ammônios	Arsinoé	Osiris, Isis, Harpocrate	II^e s.	*StudPal.* XX, 12
Aurélia Ammônous, fille de Mystos	Arsinoé	Petesouchos	250 p.C.	*Chrest.* I, 125
Thembakebkis, fille de Psoiphis	Tebtynis	[Socnebtynis]	162 p.C.	*P. Teb.* 291
Isidora, fille de Pakebkis	Tebtynis	[Socnebtynis]	180-90 p.C.	*P. Teb.* 292
Sinthoônis, fille de Thoônis	Oxyrhynchos	[Thoueris, Isis, Sarapis ?]	98-117 p.C.	*LB* XIII, 24
la prêtresse	Oxyrhynchos	?	III^e s.	*P. Oxy.* 1765
. . . tris, fille de Thatrès	Laura du Cynopolite	Anubis, Léto, dieux *synnaoi*	282 p.C.	*P. Oxy.* 1256
Sarapias (?)	?	Isis	164 p.C.	*OEdfou* 449
Artémis, fille de Damasios	?	?	II^e-III^e s.	*SB* 5835

* Sont placés entre crochets les noms de divinités qui ne figurent pas dans le texte, mais qui peuvent être restitués avec une quasi-certitude.

** Il est probable que cette Taouètis, femme de Stotoètis fils d'Anchôphis, réapparaît, devenue veuve, dans *BGU* 522.

*** Il s'agit de papyrus de la collection Rainer mentionnés par C. Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nèsos*, p. 64 et 101.

romaine, après plusieurs siècles d'occupation étrangère, le culte des vieilles divinités indigènes a conservé toute sa vigueur. D'autre part, il est probable qu'à cette époque le terme grec de *hiereia* n'est plus du tout ressenti comme correspondant à une réalité religieuse étrangère à l'Égypte; en tout cas, il sert couramment à qualifier des femmes dont la fonction n'a rien de commun avec celle d'une prêtresse grecque.

Les *hiereiai* mentionnées dans les documents grecs de l'Égypte romaine ne sont pas très nombreuses: 31 seulement entre le début du Ier siècle et les dernières années du IIIe. Et il est frappant de constater que la plupart d'entre elles (21, soit les 2/3) exercent leur charge à Socnopéonèse, auprès de Socnopaios et des dieux qui lui sont associés; dans plusieurs autres localités d'ailleurs — Arsinoé, Tebtynis —, ces femmes sont également vouées au culte des dieux crocodiles. Les autres divinités auxquelles elles sont attachées sont Isis et ses parèdres, ce qui est normal, étant donné la popularité d'Isis à basse époque [13], et le dieu Anubis, bizarrement associé à Léto — c'est-à-dire, sans doute, l'égyptienne Outo — dans un village du Cynopolite [14]. La prédominance des documents de Socnopéonèse paraît assez surprenante; sans doute s'explique-t-elle par la vitalité et la richesse du sanctuaire, qui paraissent avoir été tout à fait remarquables à l'époque romaine [15]. On a peine à admettre, cependant, qu'il ne se soit pas trouvé dans bien d'autres localités des temples ayant une importance et une activité comparables et possédant, eux aussi, leurs collèges de prêtresses; or de nombreux centres du Fayoum ou de Moyenne Égypte, qui ont livré une abondante documentation papyrologique, ne fournissent aucun témoignage sur la présence de prêtresses, ou, dans le meilleur des cas, une ou deux mentions chacun: on ne possède que quelques exemples venant d'Arsinoé, de Tebtynis, d'Oxyrhynchos.

Il est bien probable, cependant, que de nombreux temples, à l'époque romaine comme aux époques précédentes, possédaient un personnel féminin en plus de leurs collèges de prêtres; dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, la documentation papyrologique, de par son caractère disparate et l'inégalité de sa répartition, ne peut fournir que des indications, certes précieuses et significatives, mais non un tableau d'ensemble. Les mentions de prêtres sont évidemment beaucoup plus fréquentes que celles de prêtresses; cela peut tenir au fait que les hommes, beaucoup plus que les femmes, sont impliqués dans les activités économiques et sociales dont les papyrus ont conservé la trace; mais cela correspond aussi, sans doute, à un état de fait.

---

[13] Ce qui est surprenant, en revanche, c'est la rareté des mentions de prêtresses d'Isis, alors que le culte isiaque est répandu dans toute l'Égypte; il faut bien admettre que ce culte reste assuré principalement par des hommes, comme c'était déjà le cas à l'époque lagide.

[14] On sait qu'il y avait un temple d'Anubis à Létopolis, cf. Bonnet, *RÄRG*, art. *Anubis*, p. 42; mais cela n'explique guère l'association Anubis-Léto.

[15] Cf. les comptes du temple de Socnopéonèse, *Stud. Pal.* XXII, 183 (138 p.C.), *BGU* 1 et 337 (vers 140 p.C.). Sur les revenus de ce temple, cf. A. Ch. Johnson, *Roman Egypt*, dans T. Frank, *An economic survey of ancient Rome*, II (1959), p. 640 sq.

Si le pourcentage élevé des femmes attachées au culte des dieux crocodiles ne peut guère être en soi significatif, on admettra cependant qu'il témoigne de la vitalité de ce culte dans le Fayoum à l'époque romaine; ce n'est pas un fait nouveau: à l'époque hellénistique déjà, et certainement bien plus tôt, Sobek, sous ses divers aspects, est le dieu principal de la région. A Socnopéonèse, ses desservants sont désignés le plus souvent comme prêtres ou prêtresses de Socnopaios, c'est-à-dire «Sobek, maître de l'île» [16]; cependant, Tomsaeis et son mari sont nommés «prêtres de Souchos», la forme grecque la plus courante de son nom. Les deux prêtresses de Tebtynis ne sont pas désignées par le nom du dieu qu'elles servent, mais comme elles sont attachées au «fameux temple» (*hieros logimos*) de la localité, leur dieu ne peut être que Socnebtynis. Plus étonnante est la désignation du dieu crocodile d'Arsinoé, que sert la prêtresse Aurelia Ammônous: Petesouchos, le «don de Sobek»; un tel nom ne paraît guère convenir à un dieu. Peut-être s'agit-il à l'origine d'un homme divinisé et assimilé au grand dieu Sobek; l'épithète caractéristique de ce dernier, *megas* répété deux fois, lui est attribuée; et on sait que des sanctuaires lui étaient dédiés, non seulement à Arsinoé, mais à Kerkéosiris et à Karanis [17]. Le nom du dieu est parfois accompagné de la mention des dieux *synnaoi*; parmi ceux-ci, il y a certainement Isis Néphersès, dont le culte associé à celui de Socnopaios est souvent mentionné dans les documents de Socnopéonèse aux époques hellénistique et romaine [18].

Autre constatation un peu surprenante: un ou deux textes concernant des *hiereiai* remontent au Ier siècle p.C., 3 au IIIe; l'énorme majorité d'entre eux appartient à la période comprise entre 144 et

---

[16] Bonnet, *RÄRG*, art. *Suchos*, p. 756.

[17] Bonnet, *RÄRG*, art. *Petesuchos*, p. 589.

[18] Sur ce culte à l'époque hellénistique, cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, 127 sq. On remarquera que, au IIe siècle a.C., il existe à Socnopéonèse un collège de *hiereiai* dont fait partie la prêtresse Thembôs (*P. Amh.* 30); c'est l'un des très rares exemples, à cette époque, de l'emploi du terme *hiereia* dans un contexte de culte indigène.

192 p.C. Cette concentration des informations sur un laps de temps relativement court n'est pas explicable; elle se retrouve d'ailleurs pour l'ensemble de la documentation [19].

Sur l'accession des femmes au sacerdoce, les documents sont peu explicites. Nulle part il n'est question, en ce qui les concerne, d'achat ou de vente de charge; pourtant on connaît, à l'époque hellénistique, des exemples de vente de charges ou de bénéfices sacerdotaux par des femmes: ainsi, en 136 a.C., une nommée Taesi vend à une autre femme les bénéfices d'un culte funéraire dont elle a hérité de ses parents [20]. On peut penser que cet usage, bien attesté à l'époque romaine chez les prêtres, valait aussi pour les prêtresses. D'autre part, il est probable que l'hérédité jouait dans bien des cas, et que le recrutement des candidates à la prêtrise se faisait en fonction de leur appartenance à une lignée sacerdotale; mais il n'est pas certain que ce soit une condition indispensable: seules deux femmes, dans notre liste, sont désignées expressément comme filles de prêtres [21]; il est vrai que l'argument n'a pas une valeur absolue, car la mention d'un personnage ne s'accompagne pas, dans tous les documents où il paraît, d'une référence à sa fonction. D'autre part, il semble que les prêtres étaient tenus de déclarer la naissance non seulement de leurs fils, mais aussi de leurs filles; c'est ce qu'indique un document de Socnopéonèse, daté de 183 p.C., où l'on voit un couple de prêtres déclarer leur fille, née cinq ans plus tôt. Cette obligation pourrait s'expliquer, dans le cas de familles sacerdotales, si on admet que les futures prêtresses, comme les futurs prêtres, étaient recrutées à l'intérieur de la classe sacerdotale et devaient faire la preuve de leur appartenance à cette classe [22]. Plusieurs documents du IIe siècle mentionnent en effet des enquêtes relatives à la filiation de prêtres ou de futurs candidats à des fonctions sacerdotales [23]; sans doute ces enquêtes utilisaient-elles les *kat' oikian apographai*; ainsi l'un de ces documents relève que la prêtresse Thembakebkis, à Tebtynis, a été inscrite avec son père dans la classe des prêtres (ἐν τάξι ἱερέων) en l'an 2 d'Hadrien, à l'âge de 10 ans. A une époque beaucoup plus tardive (fin du IIIe siècle), dans une liste d'enfants mineurs appartenant à des familles sacerdotales présentée par les comarques d'un village du Cynopolite aux gardiens des archives du nome, figure une jeune fille [24]; il est possible que de telles listes aient servi au recrutement des prêtres, lorsque des vides se produisaient dans un collège sacerdotal.

---

[19] Sur la fréquence particulière des documents entre l'époque d'Antonin et celle de Marc Aurèle, cf. P. Bureth, *Les Titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Égypte*, p. 130-131.

[20] Exemple cité par A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 28.

[21] Segathis, fille d'Harpagathès (*PSI* 1324) et Thembakebkis, fille de Psoiphis (*P. Teb.* 291). Une troisième est certainement fille de prêtre elle aussi: Isidora, fille de Pakebkis, prêtresse du «célèbre temple» de Tebtynis (*P. Teb.* 292); cf. *infra*, p. 365, le *stemma* de sa famille.

[22] Le document (*BGU* 28) est assez problématique; Wilcken, faisant observer que selon toute apparence les garçons seuls étaient soumis à une déclaration, proposait d'en corriger le texte; selon Otto cependant il est

La mention de l'appartenance à une *phylè* est peu fréquente; cependant nos documents attestent que deux prêtresses de Socnopéonèse appartiennent à la 1ère tribu, une autre à la 5e; on doit donc en conclure que le fonctionnement des collèges de prêtresses suivait les mêmes règles que celui des collèges de prêtres — il se peut d'ailleurs qu'hommes et femmes appartiennent aux mêmes collèges — et que ces femmes accomplissaient leur service dans le sanctuaire à tour de rôle. Le décret de Canope indique de façon très explicite que les enfants de prêtres doivent être inscrits dans la tribu de leur père [25]; et les filles inscrites dans la tribu paternelle y restaient même après leur mariage: à Socnopéonèse, en 183 p.C., Tabous, fille de Stotoètis, est prêtresse de la 1ère tribu, alors que son mari Pakysis, fils de Satabous, lui aussi prêtre de Socnopaios, appartient à la 5e tribu. L'accession aux fonctions sacerdotales paraît s'être faite très tôt, probablement aussitôt après la majorité légale: la prêtresse Segathis, fille d'Harpagathès, a 15 ans; en revanche une

---

possible que la naissance des filles ait dû être déclarée lorsqu'elle pouvait présenter un intérêt pour l'État, ce qui serait le cas ici, s'agissant de prêtres qui ont un rang élevé dans la hiérarchie sacerdotale; cf. Otto, *op. cit.*, I, p. 203, n. 3.

[23] Cf. *Chrest.* I, 77 = *P. Strasb.* Inv. 60 (149 p.C.): les prêtres de la 5e tribu de Socnopéonèse, voulant faire circoncire leurs fils, présentent des documents attestant qu'ils sont de famille sacerdotale; cf. aussi *P. Teb.* 291 (162 p.C.). Otto, *op. cit.*, I, p. 217 sq.

[24] *P. Oxy.* 1256 (282 p.C.).

[25] *OGIS* 56, 1.23-29: «de même leurs enfants (= ceux des prêtres inscrits dans des tribus) seront dès maintenant rangés dans les mêmes tribus que leurs pères».

autre Segathis, fille de Satabous, a 79 ans...Une telle longévité est assurément exceptionnelle; l'exemple de cette Segathis montre en tout cas qu'il n'y avait pas de limite d'âge à l'exercice des fonctions sacerdotales.

Les prêtresses devaient-elles, à leur entrée en charge, faire la preuve de leur compétence ? On est très mal renseigné sur la formation que recevaient les membres du clergé de l'Égypte hellénistique et romaine, au point qu'on a parfois pensé que cette formation était inexistante et qu'ils apprenaient leur métier «sur le tas». Il faut bien admettre cependant que ceux d'entre eux qui étaient chargés de la lecture des livres sacrés et de l'élaboration des textes dotrinaux avaient reçu un enseignement, peut-être dispensé dans les «Maisons de Vie» attachées aux temples [26]; et un papyrus de Tebtynis, en 162 p.C., évoque une sorte d'examen au cours duquel un prêtre a dû donner une démonstration de sa connaissance de l'écriture hiératique, en usage pour les textes sacrés, en lisant «un livre hiératique présenté par les hiérogrammates» [27]. Pourtant, il n'est pas certain que tous les prêtres aient été soumis à des épreuves de ce genre. Deux de nos prêtresses sont qualifiées d'*agrammatos* [28]; une autre «ne sait pas ses lettres» et son mari écrit pour elle [29]; dans deux exemples encore, un autre personnage — qui peut être le mari — écrit pour la prêtresse [30]. L'analphabétisme ne leur est pas particulier; Otto cite plusieurs cas de prêtres *agrammatoi*: ainsi, dans un collège de Tebtynis, sur 10 prêtres, 5 sont dits *agrammatoi*, et c'est même le cas d'un grand-prêtre d'Oxyrhynchos [31]. On peut évidemment admettre que les fonctions sacerdotales n'impliquaient pas nécessairement un «niveau culturel» élevé, surtout lorsqu'il s'agissait de fonctions spécialisées, consistant en activités matérielles ou artistiques (musique, chant...). Pourtant, les *hiereis* et les *hiereiai* appartiennent sans doute au haut clergé, dont les membres doivent connaître les formules aussi bien que les rites; il est probable que s'ils sont «illettrés» c'est seulement en ce qui concerne la langue grecque, et qu'ils ont reçu un enseignement leur permettant de s'acquitter de leurs fonctions; mais il se peut que dans bien des cas cet enseignement ait été dispensé sous une forme uniquement orale.

---

[26] Sur le problème de la formation du clergé, cf. S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 39-40; sur les Maisons de Vie, *ib.*, p. 133 sq.

[27] *P. Teb.* 291. Existait-il un réglement imposant cette épreuve aux candidats à la prêtrise ? Elle est présentée comme «conforme au mémorandum du 12 Tybi de la présente 2e année . . .»

[28] Il s'agit de Segathis, fille d'Harpagathès, qui n'a que 15 ans (*PSI* 1324) et de Thasès, fille de Stotoètis, qui en a 50 (*P. Lond.* 324).

[29] *SB* 5231.

[30] *BGU* 87; *Stud. Pal.* XX, 12.

[31] Otto, *op. cit.*, II, p. 236 et n. 5. Il semble bien que, dans les milieux sacerdotaux, le grec était souvent assez mal connu. Sur les *agrammatoi*, cf. R. Calderini, *Gli ἀγράμματοι nell'Egitto greco-romano*, dans *Aegyptus*, 30, 1930, p. 14-41; H. C. Youtie, 'Αγράμματος, dans *HSCPh*, 1971.

Le statut socio-économique des *hiereiai* apparaît assez clairement au travers des documents.

Le milieu auquel elles appartiennent est visiblement un milieu très égyptien; c'est ce qu'indique l'onomastique. Deux d'entre elles seulement portent le nom grec d'Artémis; une troisième se nomme Isidora, ce qui est l'équivalent grec d'un théophore égyptien. Toutes les autres ont des noms égyptiens, et ces noms sont en général caractéristiques de l'onomastique de Socnopéonèse [32]. Dans la plupart des cas, les membres de leur famille, parents, mari, enfants, sont également pourvus de noms égyptiens. Une exception notable est celle de Tomsaeis, prêtresse de Souchos à Socnopéonèse en l'an 11 p.C.: son père se nomme Chairémon, son mari Chairémon également, et il est fils d'Héroïdès [33]. Mais il n'est pas certain que ces noms reflètent une appartenance définie. On a vu que les cultes auxquels sont attachées les *hiereiai* sont des cultes typiquement indigènes, ceux des dieux crocodiles: cela peut expliquer que le recrutement du clergé féminin (et probablement aussi masculin) s'opère essentiellement parmi des gens de souche égyptienne. En revanche, l'une des deux prêtresses nommées Artémis est désignée simplement comme *hiereia*, et l'on ne connaît ni le dieu ni le sanctuaire qu'elle dessert; mais l'autre est prêtresse, à Arsinoé, d'Osiris, Isis et Harpocrate, c'est-à-dire des dieux égyptiens les plus hellénisés. De témoignages peu nombreux et dispersés, on ne peut pas tirer de conclusions définitives, mais une telle répartition paraît typique:

---

[32] Ces noms mériteraient une étude, qui serait évidemment de la compétence d'un démotisant plutôt que d'un helléniste; J. Quaegebeur m'a fourni à ce sujet des informations dont je le remercie vivement. Je me bornerai à constater la prédilection manifeste dont certains sont l'objet — Tesenouphis, Thasès, Taouètis, Soèris — et le fait que, dans plusieurs cas, les noms, interchangeables, peuvent être donnés à un homme aussi bien qu'à une femme (Tesenouphis, Érieus, Stotoètis).

[33] On retrouve ces noms, Héroïdès (ou Hérodès) et Chairémon, dans une famille de prêtres de Souchos que mentionne *P. Lond.* 299, de 128 p.C. S'il s'agit de la même famille, les prêtres du P. Lond. exercent leur charge à Socnopéonèse et non à Arsinoé, où ils ont possédé une maison.

Tableau II. Liens de famille

Segathis, fille de Pakysis, prêtresse de la 1ère tribu de Socnopaios *	femme de	Horos, fils de P[....], prêtre de la 1ère tribu de Socnopaios
Tanephremmis, fille de Pakysis, prêtresse de Socnopaios	femme de	Harpagathès, fils d'Érieus, prêtre de la 5^e tribu de Socnopaios
Tesenouphis, fille de Tesenouphis, prêtresse de Socnopaios et des dieux *synnaoi*	femme de	Satabous, fils d'Horos, prêtre de la 1^{ere} tribu des mêmes dieux
Thasès, fille de . . . eious, prêtresse de Socnopaios	femme de	. . . ., prêtre de la 1^{ere} tribu de Socnopaios
Tabous, fille de Stotoètis, prêtresse de la 1ère tribu de Socnopaios	femme de	Pakysis, fils de Satabous, prêtre de la 5^e tribu de Socnopaios
Artémis, fille d'Ammônios, prêtresse d'Osiris, Isis et Harpocrate	femme de	Marion, dit aussi Peteesas, prêtre des mêmes dieux
Tomsaeis, fille de Chairémon, prêtresse de Souchos	femme de	Chairémon, fils d'Héroïdès, prophète de Souchos
Isidora, fille de Pakebkis, prêtresse et . . . du sanctuaire de Tebtynis	femme de	Chronion, fils de Pakebkis, prêtre exempté et prophète délégué du même sanctuaire
Mar . . ., prêtresse de Souchos et des dieux *synnaoi*	femme de	Hérodès, fils de Petenephreus, prêtre des mêmes dieux **
Thasès, fille de Stotoètis, prêtresse, de Socnopéonèse	mère de	Stotoètis, fils de Stotoètis, prêtre de la 1^{ere} tribu de Socnopaios
Segathis, fille de Satabous, prêtresse, de Socnopéonèse	mère de	Stotoètis, fils de Stotoètis, prêtre de la 4^e tribu
	tante de	Pakysis, fils de Stotoètis, prêtre
Segathis, fille d'Harpagathès, prêtresse, de Socnopéonèse	sœur de	Pabous, Panomgeus et Onnophris, fils d'Harpagathès, tous trois prêtres
Sinthoônis, fille de Thoônis, prêtresse, d'Oxyrhynchos	sœur de	Harthoônis, prêtre des mêmes dieux ***

---

* Segathis a comme *kyrios* son parent (*syngénès*) Pakysis, prêtre de la 1ère tribu.

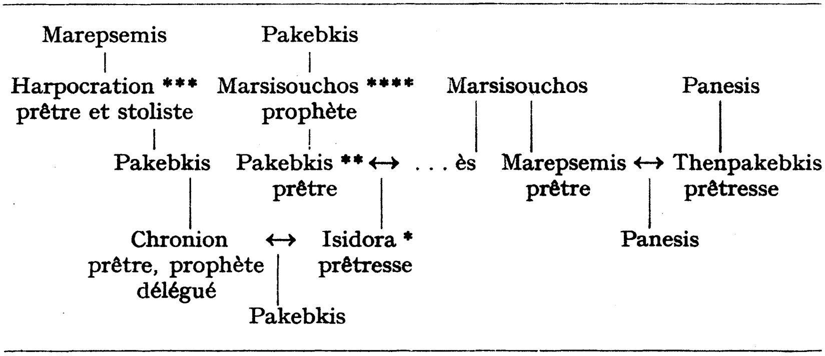
** Hérodès et sa femme sont frère et sœur consanguins.

*** Les noms de ces dieux manquent dans le texte; il s'agit probablement de Thouéris, Isis et Sarapis. Il faut peut-être ajouter à cette liste Érieus, fille de Panephremmis, dont le mari est Stotoètis, fils de Pakysis, prêtresse à Socnopéonèse, âgée de 28 ans en 157 p.C., qui pourrait être la mère de Taouètis, fille de Stotoètis fils de Pakysis, prêtresse à Socnopéonèse entre 180 et 192 p.C. (cf. Tableau 1).

il n'est pas impossible que des membres de familles grecques installées en Egypte aient pu accéder à des fonctions sacerdotales; mais il semblerait que les cultes purement indigènes les aient difficilement admis, ou qu'ils se soient adressés plus volontiers à des cultes mieux adaptés à leur mentalité [34].

L'étude des liens de famille que révèlent les documents relatifs aux *hiereiai* fait ressortir avec évidence la cohésion de ce qu'on est convenu d'appeler la «classe sacerdotale». Du fait que divers textes témoignent d'un recrutement opéré essentiellement en vase clos, on ne peut s'étonner de ce que les charges sacerdotales apparaissent comme une sorte de monopole réservé à des familles dont le nombre peut varier en fonction de l'importance des sanctuaires.

Tableau III. Stemma de la famille d'Isidora


Marepsemis
Pakebkis
Harpocration ***
prêtre et stoliste
Marsisouchos ****
prophète
Marsisouchos
Panesis
Pakebkis
Pakebkis ** ↔
prêtre
. . . ès
Marepsemis ↔
prêtre
Thenpakebkis
prêtresse
Chronion ↔
prêtre, prophète
délégué
Isidora *
prêtresse
Panesis
Pakebkis

* Une demande d'autorisation de circoncision est présentée par Isidora pour son fils Pakebkis et pour son jeune cousin Panesis en 189/90 p.C. (*P. Teb.* 292).

** Pakebkis, fils de Marsisouchos, est prêtre exempté de Socnebtynis en 146 p.C. (*P. Teb.* 294).

*** Harpocration, fils de Marepsemis, est prêtre et stoliste vers 120 p.C. (*P. Teb.* 295).

**** Marsisouchos, fils de Pakebkis, fait une offre pour le poste de prophète en 125 p.C., puis en 127 p.C. (*P. Teb.* 295).

---

[34] La prêtresse Artémis, à Arsinoé, est fille d'Ammônios, petite-fille de Ménélas; son mari, prêtre aussi, est Marion, dit aussi Peteesas, fils de Chronion, dit aussi Harpocration. Ce sont là des noms grecs d'Égypte (seul le surnom de Marion est égyptien); peut-être s'agit-il d'une famille grecque implantée de longue date en Égypte, ou bien d'Égyptiens de culture grecque.

A travers les tableaux présentés ici se dessine l'image d'une société qui sans doute n'est pas absolument fermée sur elle-même, mais dont les activités se situent à l'intérieur du cercle étroit que forment le temple et ceux qui habitent dans son enceinte. Activités familiales tout d'abord: même s'il n'existe apparemment aucun règlement faisant une obligation aux prêtres d'épouser une prêtresse [35], la tendance au mariage à l'intérieur de la classe sacerdotale s'affirme très nettement; de même apparaît clairement la préoccupation des parents, lorsqu'ils sont prêtres, de faire accéder leurs enfants à des fonctions qu'ils considèrent sans doute comme privilégiées: lorsque la prêtresse Isidora demande une autorisation de circoncision pour son fils Pakebkis, âgé de 7 ans, et pour son cousin Panesis, âgé de 11 ans, c'est évidemment afin de leur permettre de postuler, plus tard, une charge sacerdotale. Les activités professionnelles, elles, s'effectuent en général dans un cadre bien délimité; tous les couples que mentionnent les papyrus accomplissent leur service auprès des mêmes dieux et certainement dans les mêmes temples. Quant aux activités extra-professionnelles des *hiereiai*, elles font également intervenir des personnages appartenant aux milieux sacerdotaux (encore que, bien entendu, des laïcs puissent être en relations d'affaires avec les prêtresses); ainsi la prêtresse Erieus, fille de Panephremmis, de Socnopéonèse, rembourse une dette que sa mère avait contractée auprès du prêtre Stotoètis l'aîné, fils de Stotoètis, lui aussi de Socnopéonèse; la prêtresse Taouètis, fille d'Harpagathès, vend deux chamelles au prêtre Satabous, fils de Satabous; tous deux font également partie du clergé de Socnopéonèse.

Si ce «monde des temples» dans lequel vivent les *hiereiai* apparaît comme relativement peu ouvert sur l'extérieur, si le souci de conserver au profit d'un cercle restreint les fonctions sacerdotales se manifeste dans nos documents par de multiples indices, cela n'est pas seulement dû au poids d'un conservatisme social que tous les historiens ont évoqué [36]. La fonction sacerdotale implique bénéfices et privilèges, avec, en plus, un certain prestige social; c'est sans doute par là que s'explique, en fin de compte, la formation de «dynasties sacerdotales», même si leur fortune et leur position sociale, à l'époque romaine, ne sont pas comparables à celles des puissants clergés de l'Égypte pharaonique ou même hellénistique [37].

---

[35] Otto, *op. cit.*, I, p. 219 et n. 1 et 2.

[36] Otto, *op. cit.*, I, p. 219, n. 1; S. Sauneron, *op. cit.*, p. 42.

La situation du clergé égyptien s'est effectivement dégradée avec la conquête romaine. La confiscation des terres sacrées a dû réduire bon nombre de prêtres au rang de fermiers; soumis à de multiples impôts qui frappent non seulement la production et les activités annexées aux temples, mais encore les fonctions sacerdotales elles-mêmes, n'échappant pas toujours à la capitation ni à la corvée, ils se trouvent désormais dans une situation de dépendance vis à vis d'un pouvoir qui les surveille étroitement [38]. La réglementation minutieuse du *Gnomon de l'Idiologue* [39] témoigne bien de la volonté des autorités romaines de contrôler les activités et le comportement du clergé, même lorsqu'il s'agit d'un contexte purement cultuel; on peut y déceler également le souci de maintenir une stricte compartimentation entre les diverses catégories sacerdotales, ainsi qu'entre le clergé et les laïcs [40]. D'ailleurs ces mêmes autorités s'intéressent également au recrutement des prêtres, à qui elles imposent de faire la preuve de leur appartenance à une lignée sacerdotale [41]; on peut penser que la transmission des charges sacerdotales au sein des mêmes familles, en favorisant la perpétuation d'un certain ordre social, représentait pour le pouvoir une garantie de stabilité.

Pourtant, même si la fonction sacerdotale peut sembler quelque peu dévaluée, elle reste visiblement enviable. Et cela tient peut-être au fait que, dans une société où la majorité des gens atteint tout juste le niveau de subsistance, le clergé connaît une relative aisance (du moins en ce qui concerne les degrés supérieurs de la hiérarchie). Dans bien des cas, une charge sacerdotale s'achète, ce qui implique que le postulant dispose, au départ, de certaines ressources; une fois en fonction, il recevra une rémunération de l'État, soit sous forme de salaire en nature ou en espèces, soit sous forme de parcelle de terre à exploiter; des bénéfices supplémentaires viendront s'y ajouter, par exemple une part des offrandes présentées chaque jour aux dieux. Les documents relatifs aux *hiereiai* n'apportent aucune information sur les émoluments qu'elles recevaient. On sait cependant que, à l'époque saïte, Neitemhet, prophétesse de Khonsou à Teudjoï, recevait annuellement, comme les autres prophètes, une part des revenus du temple, ainsi que divers produits, alimentaires surtout, provenant des offrandes faites aux dieux; plus anciennement, la fille du prophète Nekʿankh, héritant, ainsi que ses frères, d'une part de la charge de son père, recevait comme eux le revenu de 5 aroures de terre et une part des offrandes [42]. Ce système de rétribution paraît avoir été maintenu à l'époque hellénistique; le décret de Canope précise, en effet, que les filles des prêtres, qui remplissent une fonction dans le temple, ont droit à une part des revenus de celui-ci, et que les femmes des prêtres doivent recevoir une allocation journalière de pain [43]. Il ne s'agit certainement pas, comme l'a bien fait remarquer Otto [44], d'une innovation due à la bienveillance du roi lagide; on peut voir dans cette allocation de vivres, sans doute prise sur les ressources du temple, une coutume ancienne «récupérée» par les Lagides et portée à leur compte: le pain ainsi distribué «aura une marque distinctive et sera appelé pain de Bérénice». De ces maigres renseignements, on peut néanmoins conclure que les prêtresses recevaient une rémunération analogue à celle des prêtres. Or on sait que, à Tebtynis, vers le milieu du IIe siècle, le revenu annuel du prophète s'élève à environ 500 drachmes [45]; à Socnopéonèse, où en 138 p.C. les revenus du temple dépassent 10.000 drachmes, la part réservée au prophète (1/5e des revenus du temple, selon le *Gnomon*) est par conséquent bien plus considérable encore [46]. Sans doute s'agit-il du poste le mieux rémunéré de la hiérarchie sacerdotale; mais il est probable que les *hiereis* et les *hiereiai*, faisant partie, eux aussi, du haut clergé, bénéficiaient de revenus, en argent et en nature, qui leur permettaient de vivre assez largement.

---

[37] Il faut tenir compte également de la mentalité propre à la classe sacerdotale; il devait être difficile, pour des parents appartenant à cette classe, d'envisager pour leurs enfants un autre avenir que le leur — d'autant plus que les activités possibles dans la société égyptienne, artisanales ou agricoles, étaient à la fois moins rentables, apparemment, et moins considérées.

[38] Cf. F. Dunand, *Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine*, dans *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité* (= EPRO 46; Leyde, 1975), p. 176.

[39] *BGU* V, 1 (entre 150 et 161 p.C.). Une traduction de ce document, qui apporte de multiples informations sur le statut des personnes, et en particulier sur les obligations et les droits des membres de la classe sacerdotale, figure, avec une bibliographie, dans A. Ch. Johnson, *op. cit.*, p. 711-717.

[40] F. Dunand, *art. cit.*; cf. *Gnomon*, § 82, 86, 93-96.

[41] Cf. *supra*, p. 360/1 et n. 23; cf. également *Gnomon*, § 77 et 91.

---

[42] A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 29-30.
[43] *OGIS* 56, 1.72-73.
[44] Otto, *op. cit.*, II, p. 34.

De fait, les activités auxquelles se livrent les *hiereiai* témoignent d'une situation économique certainement privilégiée par rapport à l'ensemble de la population [47]. Elles ont des disponibilités financières: Érieus, fille de Panephremmis, rembourse à un créancier une partie d'une dette contractée par sa mère; Soèris, fille d'un autre Panephremmis, restitue 824 drachmes à Soèris, fille de Satorneilos, à qui elle a emprunté une somme importante, 1520 drachmes. Ces réserves leur permettent de faire des acquisitions de biens fonds: Taouètis, fille de Stotoètis, achète au prix, assez modeste il est vrai, de 120 drachmes, 1/3 d'une maison munie d'une cour et d'un moulin à huile. Elles possèdent également des biens divers, maisons, bétail, dont elles peuvent tirer d'importants bénéfices: Artémis, fille d'Ammônios, vend une maison qui lui appartient, avec sa cour, le tout situé dans le «quartier des Macédoniens», à Arsinoé, pour le prix assez considérable de 2200 drachmes. Taouètis, fille d'Harpagathès, vend au prêtre Satabous deux chamelles, pour lesquelles elle reçoit 500 drachmes; cela lui permet de déclarer 15 jours plus tard au basilicogrammate de l'Arsinoïte qu'elle a vendu les cinq chameaux qu'elle possédait l'année précédente: trois à

---

[45] A. Ch. Johnson, *op. cit.*, p. 654.

[46] *Stud. Pal.* XXII, 183; le total des paiements effectués par le sanctuaire cette année-là s'élève à 10.632 drachmes, 4½ oboles, auxquelles s'ajoutent des versements en nature; il est probable que recettes et dépenses s'équilibrent. Cf. A. Ch. Johnson, *op. cit.*, p. 654-658.

[47] Dans cette population dont le niveau de vie est très bas, il faut mettre à part la catégorie des petits et moyens propriétaires fonciers, dont le nombre augmente sensiblement, au IIe siècle surtout, dans toute la *chora* égyptienne, et dont la majorité sont des vétérans, souvent d'origine égyptienne d'ailleurs; leur passage par l'armée romaine leur permettait, en général, de disposer de quelque argent, au moment de leur mise en congé, et par conséquent d'acquérir de la terre.

Harpagathès, fils de Satabous, et les deux restant à Satabous, fils de Satabous [48]. La vente de ces cinq chameaux, sur lesquels, tant qu'elle les possédait, elle devait payer un impôt, a dû ainsi lui fournir un petit capital. Bien entendu, les *hiereiai* possèdent également des esclaves, encore qu'il soit impossible d'en préciser le nombre, sans doute limité: Sinthoônis, fille de Thoônis, émancipe une esclave de 17 ans qui lui appartient; cette jeune fille est née à la maison (*oikogénès*) d'une esclave appelée, semble-t-il, Sinthoônis, comme sa maîtresse. Tout cela paraît indiquer que la prêtresse Sinthoônis possédait plusieurs esclaves et pouvait donc se permettre d'en émanciper une. Soèris, fille de Stotoètis, loue son esclave Soteris comme tisserande à un certain Anchôphis, qui doit posséder ou diriger un atelier de tissage; le travail de l'esclave est destiné, en l'occurrence, à payer les intérêts d'une dette de 500 drachmes que Soèris a contractée auprès d'Anchôphis [49]. Il est probable que, dans d'autres circonstances, Soèris pouvait tirer un bénéfice du travail de son esclave; la pratique est connue en Égypte [50].

Tous les documents ne sont pas également significatifs; ainsi, lorsqu'on voit la prêtresse Thasès, fille de Stotoètis, s'associer à une autre femme, nommée Thasès elle aussi, pour vendre 1/42e de maison — situation résultant sans doute d'une série de partages successoraux —, on ne peut rien en déduire quant à leur niveau de fortune: la vente leur rapporte apparemment 14 drachmes... mais peut-être s'agit-il d'arrhes ou d'une avance sur réglement.

Toujours est-il que, dans la plupart des cas, les informations qui nous sont données sur la situation des *hiereiai* révèlent une certaine aisance. Dans ce milieu sacerdotal où, très souvent, le mari et la femme sont l'un et l'autre pourvus d'une charge, avec les bénéfices qui y sont attachés, il est très probable que l'on vit à l'abri du besoin. Une situation économiquement privilégiée, des avantages divers — Chronion, mari de la prêtresse Isidora, à Tebtynis, est qualifié de «prêtre exempté» (*apolysimos*), sans doute de la corvée —, tout cela rend sensible la distance qui sépare la classe sacerdotale de la classe paysanne égyptienne ou de celle des artisans.

---

[48] *P. Lond.* 304 (31 janvier 144 p.C.); dans ce document, Taouètis n'est pas désignée comme *hiereia.*

[49] *Stud. Pal.* XXII, 36. Sur l'interprétation de ce document, cf. E. Wipszycka, *L'industrie textile dans l'Égypte romaine* (Varsovie, 1965), p. 67.

[50] Sur l'emploi d'esclaves dans l'artisanat, cf. I. Biezunska Małowist, *L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine*, I, *Période ptolémaïque* (Varsovie, 1974), p. 56 sq., p. 82-83. Le *P. Oslo* 140 (IIe siècle a.C.) présente, pour l'époque hellénistique, un parallèle assez exact avec *Stud. Pal.* XXII, 36: une débitrice remet pour 5 mois à son créancier une jeune esclave, *korasion*, exerçant le métier de tisserande; il est probable que le travail de l'esclave devait servit à régler le montant ou les intérêts de la dette contractée par sa maîtresse.

Paradoxalement, c'est sur l'activité «professionnelle» des *hiereiai* que nous possédons le moins de renseignements; aucun texte ne fait allusion à leurs activités, lorsqu'elles sont en service dans le temple. Le seul qui mentionne des sacrifices et des libations, ainsi que l'acte qui consiste à goûter aux offrandes consacrées, ne se réfère pas à une pratique cultuelle «normale»: il s'agit en effet du *libellus* de la prêtresse Aurelia Ammônous qui a donné ainsi la preuve, devant la commission compétente, de sa fidélité au paganisme; l'édit de Dèce, en 249, avait en effet imposé à tous les sujets de l'empire de faire acte d'allégeance aux dieux traditionnels et de se faire délivrer des «billets de sacrifices», dont la formulation était invariable [51]. Il est assez surprenant que les prêtres eux aussi aient été soumis à cette obligation, alors qu'on ne pouvait guère les suspecter d'adhésion au christianisme. Mais la phrase «tout au long de ma vie, j'ai toujours sacrifié aux dieux», même si elle paraît s'appliquer particulièrement bien au cas d'Aurelia Ammônous, prêtresse de Petesouchos, n'a qu'une valeur générale, et on ne peut rien en déduire sur son activité propre.

Cette activité, c'est peut-être encore celle qui, de tout temps, a été l'apanage des femmes employées dans les temples égyptiens, c'est-à-dire la musique et le chant: le décret de Canope paraît établir une équivalence entre les *hierai parthenoi*, et même les

---

[51] Sur les *libelli*, cf. J. Schwartz, *Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce*, dans *RB* LIV, 1947, p. 365-369. J. Schwartz relève une certaine indifférence, à l'égard de l'édit, de la population égyptienne, qui ne manifeste guère d'empressement à se faire délivrer des billets de sacrifices; au Fayoum, de toutes façons, l'implantation du christianisme à cette époque paraît avoir été faible.

hiereiai, et les prêtresses šm‘ywt. De nombreuses terres cuites d'époque romaine représentent des prêtresses, ou en tout cas des desservantes du culte isiaque, jouant de divers instruments de musique; mais on ne sait à quelle catégorie sacerdotale, à l'époque romaine, appartiennent ces femmes, et si elles ont droit au titre de *hiereiai*. Il en va de même pour les femmes chargées de tenir le rôle des déesses, dans les «drames sacrés» accompagnant certaines fêtes: au IIe siècle a.C., les Jumelles du Sarapieion de Memphis, Thaès et Taus, qui incarnent Isis et Nephthys dans les cérémonies de deuil en l'honneur d'Osiris, ne sont jamais désignées comme *hiereiai*; elles accomplissent pourtant un service à l'intérieur du sanctuaire, qualifié de *leitourgia* ou de *therapeia* [52]. En revanche, on peut penser que les femmes appelées *hiereiai* remplissaient une fonction analogue à celle des *hiereis*, c'est-à-dire qu'elles étaient chargées de certains actes du culte journalier, en particulier la consécration de l'offrande, ainsi que des rites de fêtes. A l'époque pharaonique, des femmes sont représentées faisant une libation ou une offrande en présence des dieux, ce qui est une activité caractéristique des prêtres [53]. Et à l'époque ptolémaïque le décret de Canope précise que les filles des prêtres (déjà prêtresses elles-mêmes ou futures prêtresses) doivent faire un sacrifice et «les autres cérémonies d'usage» en l'honneur de Bérénice divinisée, à l'occasion de la fête des Kikellia, c'est-à-dire au moment où on commémore la «passion» d'Osiris, au mois de Choïak [54]; dans ce contexte, les rites effectués en l'honneur de Bérénice prennent une couleur assez égyptienne; il est peu probable que les «cérémonies d'usage» puissent désigner des pratiques grecques. Il semble donc bien que ces jeunes filles aient été chargées, en cette occasion, d'une fonction sacerdotale. A la même époque, des femmes portent le titre de choachytes, ce qui indique qu'elles sont responsables d'un culte funéraire et font les libations aux morts. Rien n'indique qu'il y ait eu, à l'époque romaine, transformation de cette situation; le personnel féminin des temples devait comprendre des prêtresses, chargées des mêmes fonctions que les prêtres, et des «femmes consacrées» de rang secondaire, chanteuses et musiciennes surtout; on peut admettre aussi que, comme à l'époque hellénistique, il existait, en dehors des grands temples, des femmes desservant un culte privé dans une chapelle qui leur appartenait, ou bien chargées d'assurer un service d'offrandes auprès d'une ou plusieurs tombes. On regrettera la mutilation du *P. Teb.* 292, qui ne donne à la prêtresse Isidora, fille de Pakebkis, qu'un titre incomplet: ἱερέια καὶ | . . . . . ἱ]εροῦ λογίμου τοῦ ὄντος <ἐν> κώ(μῃ) Τεπτύ(νει); peut-être faudrait-il restituer un terme comme προφῆτις. Il s'agit certainement d'une charge importante; et le mari d'Isidora est lui-même désigné comme «prêtre exempté et prophète délégué» du sanctuaire de Tebtynis.

---

[52] Cf. Otto, *op. cit.*, I, p. 117 et n. 3-4; cf. aussi A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 27-28, qui signale les rites de purification, analogues à ceux qui concernent les prêtres, auxquels sont soumises les femmes jouant le rôle d'Isis et de Nephthys (elles doivent avoir le corps «purifié et épilé», se laver la bouche, mâcher du natron . . .).

[53] A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 25.

[54] *OGIS* 56, l.64-66.

Une évidence me paraît se dégager de l'étude du statut des *hiereiai*: la permanence de ce statut, de l'époque pharaonique à l'époque romaine. Il faudrait, bien entendu, faire appel aux documents égyptiens, qui complèteraient et peut-être modifieraient l'image que donnent les documents grecs, d'autant plus que ceux-ci, bien souvent, ne nous apportent qu'une information incomplète, d'interprétation difficile. Telle qu'elle est, cependant, cette image est cohérente, et s'accorde avec celle que présentent les documents plus anciens. Au IIe siècle de notre ère, les femmes sont donc présentes dans le culte égyptien, comme elles l'étaient à l'époque pharaonique, en nombre limité par rapport aux hommes, mais leur titre de *hiereiai* paraît indiquer qu'elles sont susceptibles d'assumer des fonctions analogues à celles de leurs collègues masculins, comme c'était déjà le cas dans l'Égypte ancienne. Ce sont, dans leur quasi-totalité, des Égyptiennes, attachées à des cultes égyptiens, et le fait que certaines d'entre elles ne savent pas écrire le grec montre sans doute que leur culture est restée indigène. Comme par le passé, elles sont souvent filles, épouses, mères de prêtres; l'activité sacerdotale — et ce n'est certainement pas un trait particulier à l'époque romaine — apparaît un peu comme une affaire de famille. Enfin leur statut économique privilégié était déjà celui des prêtresses de l'Égypte pharaonique [55]. Faut-il en conclure que deux conquêtes successives et plusieurs siècles d'occupation étrangère n'ont pas réussi à modifier la situation du clergé dans la société égyptienne? Qu'il y ait eu, dans d'autres domaines, des transformations structurelles, c'est indéniable; le pouvoir romain, après le pouvoir lagide, a modifié le système d'exploitation de l'Égypte, et, de ce fait, les rapports sociaux se sont transformés. Mais à travers ces changements le clergé s'est sans doute efforcé de préserver ce qui faisait sa force et son prestige, c'est-à-dire ses avantages matériels et sa cohésion. Bien entendu, si l'influence sociale et politique des prêtres est encore sensible, dans les campagnes surtout [56], elle n'est plus comparable à ce qu'elle avait été sous les Lagides; et l'attachement aux dieux indigènes, le souci de rester «entre soi» — qui s'exprime par le mode de recrutement — manifestent bien leur volonté de conserver, dans cette société où ils n'ont plus de rôle dominant à jouer, leur mode de vie et leurs valeurs, l'ordre immuable d'un monde où la présence divine se maintient grâce à eux. La permanence est sans doute illusoire, mais l'apparence est maintenue.

Quant aux femmes — et il se pourrait bien qu'il y ait là une permanence réelle —, leur rôle dans le culte paraît correspondre à la place qui leur est faite dans la société égyptienne dès avant la conquête. A tous les niveaux et à tous les stades de développement de cette société, les femmes bénéficient de droits et d'avantages comparables à ceux des hommes, y compris une relative indépendance économique. Contrairement à la pratique de la plupart des sociétés antiques, leur situation apparaît presque comme une situation d'égalité — encore que la prédominance des hommes soit dans bien des domaines incontestable. Si les prêtresses de l'époque romaine font preuve d'indépendance et d'initiative, traitent leurs affaires elles-mêmes (bien sûr, avec l'assistance d'un *kyrios*) et, visiblement, disposent de leurs biens comme elles l'entendent, c'est sans doute parce qu'elles héritent d'un statut que les autorités grecques, puis romaines, n'ont pas voulu, ou pas pu, modifier.

---

[55] Sur l'importante rémunération que recevaient certaines prêtresses à l'époque saïte encore, cf. A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 29-30.

[56] Un témoignage de la persistance de cette influence apparaît dans le fait que la révolte des *boukoloi*, sous Marc Aurèle, est menée par un prêtre, Isidoros; cf. Dion Cassius, *Hist. romaine*, LXXII, 4.

AUGUSTUS DEUS AND DEUS AUGUSTUS

DUNCAN FISHWICK
(Alberta)

AVGVSTO · DEO
CIVES · ROMANI
QVI · THINISSVT
NEGOTIANTVR
CVRATORE · L · FABRICIO ·

The stone was found in the vicinity of Bir-bou-Rekba in 1911 and records a dedication set up by Roman citizens trading at Thinissut, a small community situated near the sea-shore at the bottom of the gulf of Hammamet.[1] There is no indication of date but it was originally suggested by A. Merlin that the inscription honours Augustus as a god in his own lifetime; if so, it would be the first dedication to record divine honours paid Augustus in Africa and an important document of the Imperial cult in that part of the world. Merlin's interpretation was subsequently followed by Dessau, who drew attention to several parallel inscriptions, though it should be noted that in none of these does the word *deus* appear.[2] Similarly L. R. Taylor comments on the wide gap the inscription reveals between the practice of the ruler cult and the official regulation that Augustus might be worshipped only by non-Roman provincials and on condition that *dea Roma* shared in the cult (Suet., *Aug.* 52; Tac., *Ann.* IV, 37).[3] The one note of dissent to have been sounded comes from F. Taeger, who questioned the assumption that *Augustus deus* could refer to the emperor but was unable to offer an alternative explanation himself.[4] Dessau's view has consequently remained the standard one, despite the fact that to pay cult to the emperor under such a formula [5] would be more in keeping with the practice of the Hellenistic East than that of the Latin West.[6] The aim of the present discussion is to take a fresh look at the principle issues at stake by considering the Thinissut inscription within the general context of Augustan gods. The paper is offered as a token of respect and admiration for a distinguished scholar who has contributed so much to our knowledge and understanding of oriental religions and of their vital role within the Roman Empire.

---

[1] *CRAI* (1911), 836-839.

[2] *ILS* 9495 citing *CIL* IX, 1556 (= *ILS* 109); *CIL* XIII, 566 (= *ILS* 7038).

[3] *The Divinity of the Roman Emperor* (1931), p. 213. Cf. D. Fishwick, *Vae puto deus fio*, in *CQ*, 15 (1965), p. 156, n. 1; *ANRW* II, 4, forthcoming, n. 16; Chr. Habicht, *Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt*, in W. den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain* (= Fondation Hardt, Entretiens XIX; 1972), p. 43; E. Bickerman, *Consecratio, ibid.*, p. 8.

One of the more distinctive features of the Roman cult of the ruler is the practice by which gods of every description could be converted into 'Augustan' deities.[7] This was achieved in either of two ways: by applying the epithet *Augustus/a* or by attaching the genitive *Augusti/Augustorum*; in many cases, of course, the use of the abbreviation *Aug.* makes it impossible to tell what was originally intended. In terms of syntax no significant difference exists between the two and it can hardly be doubted that *Mars Augustus*, like *legio Augusta*, was thought to refer directly to the emperor in exactly the same way as *Mars Augusti*.[8] As the examples listed in the *Thesaurus* make clear, however, the use of the genitive seems to have been very restricted, by far the commonest usage being to qualify the deity in question with the adjective.[9] Evidently this was felt to be less specific and hence more in keeping with conservative good taste than to link a god directly with the emperor by means of the genitive. The fashion enjoyed an enormous vogue in the first centuries of the Empire and spread from the major Olympian deities to Greek, oriental, and astrological divinities, and eventually to an endless proliferation of local gods and godlings.[10] No less than one hundred and eleven different Augustan deities are listed in the *Thesaurus*, a number that can only grow as new inscriptions attest fresh names.[11]

---

[4] *Charisma* II (1960), p. 147f.

[5] For θεὸς applied to the Emperor during his lifetime see G. Klaffenbach, *Zu Griechischen Inschriften* in *MusHelv* 6 (1949), 223 with n. 18. For a Latin equivalent see *CIL* X, 7464 (= *ILS* 119): *Liviae Augusti, deae, municipium* (Haluntium).

[6] Cf. A. D. Nock, Σύνναος Θέος, in *HSCPh*, 41 (1930), p. 22f.; Habicht (above, note 3), pp. 42-50, pp. 76-85; cf. discussion p. 98f.

[7] See in general *Augustan Gods*, in D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West* (= *ICLW*), II, in preparation.

[8] K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960), p. 324, n. 2. On the use of the name Augustus as an adjective see W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* (1904), p. 510f.; J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax* (1926), p. 60f., 71.

What was the point of making a god 'Augustan' seems reasonably clear. Instances are commonplace under the Republic where a family has attached its name to that of some particular god or goddess; for example, *Ianus Curiatius*, *Lares Hostilii*.[12] In some cases the identity of the god is quite unknown and its existence revealed only by the *nomen gentilicium*, making it particular to an individual family. This has been shown to be the origin of such strange gods as *deus Visidianus*, the god of the *gens Visidia*, Caeculus, the god of the *gens Caecilia*, so also Sentinus, Edusa, Potina, Statilinus. A glance at Dessau's lists, citing such examples as *Diana Valeriana* (*CIL* VI, 135 = *ILS* 3254) or *Hercules Iulianus* (*CIL* VI, 334 = *ILS* 3080) among many others, will show just how widespread the custom became.[13] The intention behind all this seems to have been to adopt the divinity as a helper or protector, to appropriate his or her *numen* for the family; hence the use of such epithets as *meus*, *suus*, *domesticus*.[14] So popular a practice inevitably spread to military units and religious sodalities, even to cities and countries, all of which chose to place themselves under a protective deity. Thus on this explanation to make a god Augustan by applying the epithet *Augustus, a* will have been a continuation of a long-standing Roman custom, the purpose of which was to enlist the power of the god for the emperor and his family.[15] As such, it was a convenient way of expressing loyalty, though one suspects that in most instances the original intention of the procedure will have been dimly comprehended, if understood at all, and that the adjectival form (like the genitive *Augusti*) came as a result to mean simply 'Royal' or 'Imperial'.[16] Nevertheless, inscriptions do exist where the underlying motive is made explicit by the wording of the inscription; for example: *Iovi omnipotenti Aug(usto)* ... [*con*]-*servatori Augustorum* (*CIL* VIII, 6353); *Marti Aug(usto) protectori d(omini) n(ostri) imp(eratoris)* ... (*CIL* VIII, 895; cf. 2345f, 8390, 17835, 19124).

---

[9] *ThLL* II, 1393-1402 s.v. *Augustus* (*dii*). For the genitive *Augusti* see *CIL* III, 3305, 10406, 10914, 10975; XIII, 1728.

[10] Augustan abstractions are not normally included under the definition of Augustan Gods. See further *Augustan Blessings and Virtues*, in *ICLW*, II (above, note 7).

[11] Cf. W. M. Green, *Notes on the Augustan deities*, in *CJ*, 23 (1927-28), p. 87.

[12] W. F. Otto, *Römischer Sondergötter*, in *RheinMus*, 64 (1909), pp. 449-468.

[13] *ILS*, Index VIII.

[14] A. D. Nock, *Studies in the Graeco-Roman beliefs of the Empire*, in *JHS*, 45 (1925), pp. 91-93; followed by R. Étienne, *Le Culte Impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien* (= Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, 181; 1958), p. 344, nn. 4f.

In the great majority of cases the epithet *Augustus* occurs immediately after the name of the deity, as in *Mercurius Augustus*; but a significant number of Augustan gods are attested where *Augustus* is placed first: for example, *Augusta Acionna, Augustus Rudiobus, Augustus Apollo, Augustus Mars Mullo, Augusta Minerva* (*CIL* XIII, 3063, 3071, 3073f, 3096, 3100.16). The fact that both usages appear in the same region or regions rules out any possible difference at the theological level and one can only infer that *Mercurius Augustus* and *Augustus Mercurius* are stylistic variants on 'Augustan' *Mercurius*. The situation becomes somewhat more complex when the term *deus* also occurs alongside the god's name. Such a formulation, which is frequent in the Celtic world and in Africa, has always been understood in terms of the *interpretatio Romana*—that is, that *deus Mars* is the local or regional god Mars, not the Roman.[17] When a local divinity of this kind is made into an Augustan god, the normal place of the epithet is in the final position and there is usually no difficulty in recognising *deus Mars Augustus*, for example, as the local Mars made into an Augustan god.[18] Conversely one sometimes finds *Augustus* in first place—*Augustus deus Mars*—which again is simply a variant.[19] But what if the name of the god is not known or at least not given? In Africa there are several inscriptions attesting the *di Augusti*, where the reference must surely be to the (unnamed) gods that protect the emperor and his family [20]—much as *deus Visidianus* means the (unnamed) god that protects the *gens Visidia*. I have not been able to hit upon an example in the singular, but [*deus sanctus aet*]*ernus Augustus* exists (*CIL* VIII, 14551; cf. Index VIII, p. 222) and one can reasonably expect that sooner or later *deus Augustus* will put in an appearance. Such an eventuality is of particular interest to the present discussion for it opens up the possibility of a reverse formula *Augustus deus*,[21] which would simply be a stylistic variant and likewise denote an (unnamed) Augustan god.

---

[15] Latte, *op. cit.*, 325.

[16] A. D. Nock, Σύνναος Θέος (above, note 6), p. 59; cf. *JRS*, 37 (1947), p. 103.

[17] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (1912²), p. 85; P. Lambrechts, *Contribution a l'étude des divinités celtiques* (1942), p. 121f.

The relevance of these considerations to the present discussion is self-evident. By this line of reasoning the inscription set up by the Roman traders at Thinissut would simply be a further instance of a dedication to an Augustan god, one among hundreds of other inscriptions of the same general type. In no way would it illustrate what previous commentators have taken it to show—the outright worship of Augustus as a god in his own lifetime. Whether the bare terminology *Augusto deo* could ever be so understood seems most unlikely.[22] This is not to deny that the inscription is of considerable interest, but what the argument has tried to show is that its significance lies in a different direction from that previously supposed. It remains remarkable simply and solely for the fact that it attests a formula for an (unnamed) Augustan god that is so far without parallel in the western Roman Empire.

---

[18] *CIL* XII, 2653; cf. *CIL* VIII, 2643, 12001, 12377, 19121; XII, 1566; XIII, 1749, 1780, 2606, *et passim*.

[19] Cf. *CIL* XIII, 1676, 3184, 3197. See also *di*]*vo* (= deo) *Aug. Moceti* . . .: *CIL* XIII, 11280.

[20] *CIL* VIII, 11193, 25512f., 25934; *AE* (1951), no. 85; *AE* (1966), no. 509. Cf. *dii conservatores CIL* VIII, 10178, 17620. E. Meyer understands an allusion to the Emperors and their families as in Ovid, *Pont.* 3, 6, 16 (*Augusti dei*); A.D. 13: *Augusti* in *Chiron* 5 (1975), 394.

[21] Cf. *CIL* VIII, 24219: *d*(*eus*) *Sat*[*urnus*]; 24262: [*Satur*]*nus deus*.

[22] Perhaps the nearest parallel would be the term *deus* applied to Aurelian; cf. *deo Aureliano* (*CIL* II, 3832); *L. Dom*(*itio*) *Aureliano deo* (*AE* 1972, no. 284); so also *deo Caesari Augusto* (*AE* 1958, no. 244: end of 3rd century).

UN TÉMOIN INTÉRESSANT DE LA THÉORIE HÉLIOCENTRIQUE D'HÉRACLIDE DU PONT

Le manuscrit Vossianus latinus 79 q-to *de Leyde*

JACQUES FLAMANT
(Montpellier)

Planche LXXVI

Aux derniers siècles de l'Empire, la métaphysique néo-platonicienne et la mystique orientale, qui ont complètement remodelé le paganisme gréco-romain, suscitent pour les choses du ciel une véritable passion, mal soutenue, hélas, par une culture scientifique en pleine décadence. On n'est plus capable de faire progresser le système que Ptolémée avait porté à un si haut degré, encore heureux si l'on peut le comprendre: la plupart se contentent d'exposés très schématiques qui sont d'un niveau astronomique élémentaire.

Il serait pourtant dommage de négliger les renseignements fournis par des auteurs comme Calcidius, Martianus Capella ou Macrobe; leurs exposés, inégaux et toujours très insuffisants, vont cependant transmettre aux hommes du Moyen-âge et, par-delà, à ceux de la Renaissance, une part de l'héritage antique et parfois même, tirée du feu pur de la véritable astronomie, une étincelle qui fera repartir cette science. Parmi les hypothèses audacieuses qui avaient rencontré peu de succès chez les grands astronomes, mais qui pourtant annonçaient déjà les révolutions décisives du XVI^{e} siècle, on trouve l'hypothèse héliocentrique d'Héraclide du Pont, lointain ancêtre de Tycho-Brahé, sur laquelle les témoignages se multiplient précisément à la fin du IV^{e} siècle. Je voudrais m'intéresser ici à quelques témoignages curieux concernant la transmission de cette théorie.

Une allusion confuse de Vitruve, un texte de Théon et un développement voisin de Calcidius, enfin deux témoignages, de Martianus Capella et de Macrobe, ont permis à Th. Martin de reconstituer au siècle dernier une hypothèse astronomique que seul Calcidius attribue nommément à Héraclide [1]. La problème posé par la faible élongation des deux planètes inférieures, qui s'écartent peu du soleil (27° pour Mercure, 48° pour Vénus) recevait là une solution élégante: Vénus et Mercure tournaient autour du soleil sur deux cercles qui avaient pour centre commun soit le soleil lui-même, soit le centre de l'épicycle sur lequel tourne le soleil [2]. Cette explication originale aurait pu mettre les Anciens sur la voie de découvertes beaucoup plus importantes; l'astronome Schiaparelli avait même soutenu — à tort [3] — qu'Héraclide avait été jusqu'à faire tourner les cinq planètes autour du soleil, comme le fera plus tard Tycho-Brahé. En fait, malheureusement, la théorie d'Héraclide a dû être à l'origine du système des épicycles qui entraîna l'astronomie dans une impasse, pour de longues années [4]. Mais cela ne concerne pas notre propos.

On a contesté à Héraclide la paternité de cette théorie [5]. D'autres ont récusé le témoignage de Macrobe [6]. Il est certain que les explications de Calcidius et de Macrobe ne sont pas très claires; seul le témoignage de Martianus Capella est catégorique, comme nous le verrons. Calcidius assortit ses explications de schémas qui font difficulté; ni Macrobe ni Martianus Capella ne fournissent de schémas. Nous voudrions montrer ici comment ils ont pu s'inspirer de planisphères communément répandus dans les milieux païens, dont les manuscrits carolingiens nous ont conservé de beaux specimens. Le témoignage des manuscrits est ici d'autant plus intéressant que c'est justement à partir du IX^e siècle que les mentions du système d'Héraclide se multiplient chez les écrivains curieux d'astronomie [7].

---

[1] Vitruve, *De architectura* 9, 1, 6 (texte corrompu et délicat à interpréter; cf. le commentaire de J. Soubiran, ed. Belles Lettres, p. 90 sq.); Théon de Smyrne, *Expositio* . . Hiller p. 186, 17-187, 13; Martianus Capella, *De nuptiis* . . 8, 854-7; Calcidius, *In Tim.* 109-11; Macrobe, *In Somn.* 1, 19, 5-7. Sur cette hypothèse d'Héraclide, outre Th. Martin, *Mémoire sur l'histoire des hypothèses astronomiques chez les Grecs et les Romains* (= *MAI* 30, 2e partie, 1881), cf. P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (Paris, 1893), p. 127-8 et 260-3; P. Duhem, *Le système du Monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, p. 406-410 et III, p. 47-52; B. L. van der Waerden, *Astronomie des Heraklides von Pontos*, dans *S. Ber. Sächs. Akad. math.-nat. wiss. Kl.* 96 (1944), p. 47-56; et W. et H. Gundel, art. *Planeten*, in *PWRE*, 20, 2 (1950), *col.* 2061-2062. Nous avons traité de cette question dans: *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle* (= EPRO 58; Leyde, 1977), ch. IX.

[2] Cette deuxième hypothèse peut difficilement être attribuée à Héraclide lui-même; mais Calcidius croit à tort que Platon connaissait déjà les épicycles.

[3] Hypothèse rejetée par Duhem (*loc. cit.*).

[4] Cf. P. Tannery, *op. cit.*, p. 257 sq. et P. Duhem, *op. cit.*, I, p. 441 sq.

[5] G. Evans, *The astronomy of Heracleides Ponticus*, dans *CQ* (n.s.), 20, 1 (Mai 1970), p. 102-111.

[6] W. H. Stahl, *Astronomy and geography in Macrobius*, dans *TAPhA*, 73 (1942), p. 236-242; argumentation rappelée dans son édition du *Commentaire* (New-York, 1952), p. 259-60 et dans *Roman Science* (Madison, 1962), p. 158-60.

L'étude des planisphères qui accompagnent souvent les manuscrits des *Phénomènes* d'Aratos (ou de ses traductions latines) a été entreprise, il y a près d'un siècle déjà, par E. Bethe et G. Thiele [8]. Mais ces auteurs s'intéressent au style et à l'esthétique des figures allégoriques représentant les constellations et les planètes, et non à leur signification astronomique. Tout récemment, H. Stern, qui a étudié les liens entre les images du calendrier dit de Filocalus et celles des manuscrits d'Aratos, néglige également l'aspect proprement astronomique de ces illustrations [9]. Quelques recherches ont été entreprises en ce sens au cours de la dernière guerre, dans des publications malheureusement difficiles d'accès [10]. Gundel signale justement [11] que ces illustrations nous renseignent sur les orbites des planètes et sur le système «soi-disant égyptien» attribué ordinairement à Héraclide. Nous allons étudier l'un des plus remarquables, à savoir le planisphère qui figure sur le feuillet 93 du manuscrit conservé à la bibliothèque de Leyde, le *Vossianus Latinus* 79 q-to [12] (Pl. LXXVI).

---

[7] Cf. P. Duhem, *op. cit.*, III, p. 44 sq.

[8] E. Bethe, *Aratillustrationen*, dans *RheinMus* 48 (1893), p. 91-109; G. Thiele, *Antike Himmelsbilder* (Berlin, 1898).

[9] H. Stern, *Le calendrier de 354, étude sur son texte et ses illustrations* (= Institut Français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. 55; Paris, 1953), p. 27 sq.

[10] B. L. van der Waerden, *op. cit.*; W. Neuss, *Eine karolingische Kopie antiker Sternzeichenbilder im Codex 3307 der Bibliotheca Nacional zu Madrid*, dans *Ztschr. d. dt. Vereins f. Kunstwiss.* 8 (1941), p. 113-140.

[11] *Art. cit.*, col. 2077.

[12] Sur ce manuscrit, cf. G. Thiele, *op. cit.*, p. 77 sq.; J. Martin, *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos* (Paris, 1956), p. 40 et 50; H. Stern, *loc. cit.* et pl. XXII.

Il s'agit d'un codex de 95 feuillets conservés (il devait en comporter au moins 4 autres qui ont disparu), datant probablement du IX^e siècle. Les images occupent le verso entier d'un feuillet, tandis que le texte correspondant se trouve sur le recto du feuillet suivant, transcrit sur une première colonne en carolines majuscules et sur une deuxième colonne en carolines minuscules. Les commentaires du recto sont empruntés à l'Aratos de Germanicus pour leur plus grande part, mais aussi à Aviénus. Cette disposition exceptionnelle montre bien que les images ne sont pas des compléments, mais constituent l'essentiel du codex, le texte se bornant à les expliquer en s'appuyant sur elles [13]. Il existe une réplique de ces illustrations dans un manuscrit conservé à la bibliothèque de Boulogne-sur-Mer, le *Bolonensis* 88 q-to. Les ressemblances sont telles que le *Bolonensis* doit dériver du *Vossianus*, ou tout au moins d'un archétype commun [14]. Les figures mythologiques des constellations, des planètes et des mois ont été étudiées avec soin par Thiele: les attributs, les vêtements et le style relèvent d'une facture assez typique qui remonte aux IV^e-V^e siècles après J.C. [15].

Le folio 93 est orné d'un magnifique planisphère en couleurs. Un disque d'environ 17 cm de diamètre est entouré d'une bande zodiacale rouge clair d'environ 17 mm de large sur laquelle alternent les figures des 12 signes du zodiaque et celles des 12 mois (ces dernières dessinées sur des médaillons jaunes). Mais le copiste a inversé l'ordre des mois qui se succèdent de droite à gauche, alors que les signes se suivent de gauche à droite, si bien que les deux séries ne se rencontrent correctement qu'aux mois de Juillet et de Janvier.

A l'intérieur du disque central sont figurés sur 8 petits disques dorés les 7 planètes et la terre. On peut reconstituer les figures abîmées dans le *Vossianus* par celles, mieux conservées, du *Bolonensis*. La manière dont est représenté le mouvement des 7 planètes attire aussitôt l'attention: en effet, les 7 disques jaunes circulent sur des cercles légèrement excentriques, soigneusement tracés au compas en rouge (on aperçoit dans le disque central de la terre les petits trous laissés par la pointe du compas). Deux des 7 planètes, enfin, (Mercure et Vénus) circulent sur deux petits cercles concentriques dont le centre se confond avec celui du disque solaire. Thiele et Stern qui ont soigneusement étudié la décoration et les figures de ce planisphère ont négligé sa signification astronomique. Or, s'il ne fait pas de doute que nous avons là une œuvre essentiellement décorative (la présence de figures symboliques et l'élégance de leur représentation suffisent à l'attester), l'évocation d'un système astronomique assez complexe n'en est que plus intéressante.

---

[13] Conclusions de Thiele, *op. cit.*, p. 81, acceptées par Stern et Martin.

[14] Thiele, Martin et Stern (*loc. cit.*).

[15] *Op. cit.*, p. 84-89.

1°) La plupart des planisphères de ce genre font appel au système archaïque des Sphères d'Eudoxe, représenté par des cercles concentriques. Le système des excentriques est un système savant, géométriquement équivalent à celui des épicycles portés par des cercles déférents [16]; il a sur ce dernier l'avantage de donner immédiatement l'apogée et le périgée des planètes; une inscription en carolines minuscules qui court le long de chaque excentrique et qui décrit la planète à partir d'éléments provenant de Bède ou de Pline [17] donne précisément pour chaque planète son apogée, appelée *absis, sublimitas, altissima pars* ... et son périgée (*humillima pars, humilitas*). Les indications concordent avec celles de Pline dont elles reproduisent même les erreurs pour Mars et Vénus: mais pour Mercure elles diffèrent (*Vossianus*: *absis* dans le Capricorne; Pline: *absis* dans la Vierge). On sait, il est vrai, quelles difficultés éprouvaient les Anciens à accorder leurs observations et leurs calculs pour Mars, Vénus et Mercure, trop proches de la terre [18]. Le schéma s'accorde avec les indications manuscrites, sauf pour Vénus et pour Mercure (leur disposition sur des cercles concentriques au soleil ne permet pas de voir où elles culminent).

2°) Particulièrement intéressante est la représentation des orbites héliocentriques des deux planètes inférieures: Mercure circule sur le cercle le plus petit; son élongation maximum du soleil est deux fois moindre que celle de Vénus; or c'est précisément pour expliquer ce phénomène qu'avait dû être imaginé ce système, comme nous l'avons vu plus haut [19]. Pour des raisons de commodité évidentes, le peintre a dessiné les deux planètes sur la partie inférieure de leur orbe (ces orbes débordent en effet sur la sphère des fixes), mais il ne fait pas de doute que l'on doive comprendre qu'elles tournent *au-dessous* des trois planètes supérieures.

---

[16] La démonstration de cette équivalence remonte au moins à Apollonius de Perge; Ptolémée préférait recourir au système des épicycles: cf. P. Duhem, *op. cit.*, I, p. 496 sq.

[17] Lecture de Thiele (p. 141 sq.) corrigée par Stern (p. 360-62).

[18] Pline, *N.H.* 2, 65 (commentaire de J. Beaujeu, ed. Belles Lettres, t. 2, p. 150-53); cf. P. Duhem, *op. cit.*, I, p. 464-69.

Examinons maintenant les conséquences de cette disposition sur l'ordre des planètes, selon que Vénus et Mercure se trouvent au-dessus ou au-dessous du soleil (entre parenthèses, nous rappelons leur place du côté opposé, pour mieux faire ressortir leur symétrie par rapport au soleil dans les deux dispositions).

Ordre I: terre, lune, (Vénus, Mercure), soleil, Mercure, Vénus Mars ...

Ordre II: terre, lune, Vénus, Mercure, soleil, (Mercure, Vénus), Mars ...

L'ordre I correspond à l'ordre dit «égyptien» et l'ordre II à l'ordre dit «chaldéen» [20]. On sait toutefois que chacun de ces deux ordres comportait une variante selon que Vénus se trouvait au-dessus ou au-dessous de Mercure (seule l'hypothèse d'Héraclide permettait de fixer à coup sûr leurs places respectives):

Ordre Ia: terre, lune, soleil, Vénus, Mercure, Mars ...
Ordre Ib: terre, lune, soleil, Mercure, Vénus, Mars ...
Ordre IIa: terre, lune, Mercure, Vénus, soleil, Mars ...
Ordre IIb: terre, lune, Vénus, Mercure, soleil, Mars ...

L'ordre Ia est celui de Platon, l'ordre Ib — attribué parfois faussement à Platon — est celui d'Eratosthène, d'après Théon [21]; l'ordre IIa est l'ordre «chaldéen» usuel; l'ordre IIb est rarissime (Théon l'attribue à «certains mathématiciens») [22].

Nous allons voir maintenant comment ce schéma peut s'accorder avec les explications de Martianus Capella et de Macrobe. Le premier écrit ceci: «. . . Ces deux astres décrivent autour du soleil un circuit plus vaste (*laxiore ambitu*): car les centres de leurs orbites (*circulorum*) se trouvent dans le soleil; si bien qu'ils se trouvent parfois au-dessus du soleil, mais le plus souvent au-dessous, plus proches de la terre que le soleil, dont Vénus s'écarte d'un signe et demi. Lorsque ces planètes sont au-dessus du soleil, la plus proche de la terre est Mercure; c'est Vénus au contraire lorsqu'elle est au-dessous du soleil, car Vénus est portée par un orbe plus vaste et plus étendu »[23]. Cet exposé illustre parfaitement le schéma du planisphère transmis par le *Vos. 79*: Vénus et Mercure tournent autour du soleil qui sert de centre à leurs orbites, Mercure étant le plus proche du soleil, si bien que l'ordre des planètes est «chaldéen» si elles sont au-dessous, «égyptien» si elles sont au-dessus, comme l'explique l'auteur lui-même (sans toutefois nommer les deux ordres). Un point seulement fait difficulté: lorsque Martianus Capella soutient qu'elles sont *le plus souvent* au-dessous, veut-il simplement privilégier l'ordre «chaldéen»? Ou serait-ce que le planisphère qu'il a sous les yeux, analogue à celui du *Vossianus*, comporte cependant des orbes excentriques (par rapport au soleil) pour Vénus et Mercure? Cela suffirait à rendre compte de sa remarque, si cette excentricité tirait les deux orbes vers la terre.

---

[19] Le copiste du *Bol.* a inversé l'ordre des planètes (Vénus plus proche du soleil que Mercure), ce qui fausse gravement le schéma.

[20] Sur l'ordre des planètes, cf. P. Tannery, *op. cit.*, p. 126 sq. et 261 sq.; Boll, art. *Hebdomas*, dans *PWRE*, 7, 2 (1912), *col.* 2561-70, Gundel, *art. cit.*, col. 2096-2101 et J. Flamant, *loc. cit.*

[21] *Expositio* . . Hiller, p. 142.

[22] *Ibid.*, p. 143; il ajoute que d'autres mathématiciens acceptent l'ordre égyptien Ib (c.à.d., justement, symétrique par rapport au soleil); cf. aussi Calcidius, *In Tim.* 73.

Venons-en au texte de Macrobe. La théorie à laquelle il fait appel — et qu'il attribue à la *sollertia* des Egyptiens — a pour but d'expliquer selon lui comment les deux ordres («chaldéen» et «égyptien», c'est-à-dire, pour lui, platonicien et cicéronien) sont possibles en même temps, et non contradictoires: «Le cercle (*circulus*) que parcourt le soleil est entouré par celui de Mercure en tant qu'il lui est inférieur; à son tour, celui-ci est enfermé par Vénus qui lui est supérieure, et il en résulte que ces deux planètes, quand elles sont dans la partie supérieure de leurs cercles, sont perçues au-dessus du soleil, mais lorsqu'elles parcourent la partie inférieure de leurs cercles, c'est le soleil qu'on voit au-dessus d'elles»[24]. Une difficulté de plus naît ici du fait que Macrobe parle du «cercle» du soleil qu'entourent les «cercles» de Vénus et de Mercure. W. H. Stahl en conclut que Macrobe n'envisage absolument pas l'hypothèse héliocentrique d'Héraclide[25]. Nous avons développé contre sa démonstration un certain nombre d'arguments théoriques[26]. Mais les schémas que nous avions imaginés nous paraissent moins probants que le planisphère du *Vossianus*. En effet, ce qui ressort avec évidence du texte du *Commentaire*, c'est que les deux planètes inférieures, quand elles sont en haut de leur orbite, sont au-dessus du soleil et se montrent au-dessous quand elles sont dans la partie inférieure; que Mercure est plus proche du soleil que Vénus et qu'ainsi, selon que ces deux planètes sont au-dessus ou au-dessous du soleil, on obtient soit l'ordre «égyptien» Ib (voir *supra*, p. 386) soit l'ordre «chaldéen» IIb, ordre rarissime que seuls adoptaient les «mathématiciens» de Théon (par symétrie par rapport au soleil). Or ces deux ordres que Macrobe attribue ici à tort à Platon (qui retenait l'ordre IIa) et à Cicéron[27] sont précisément ceux que l'on peut déduire du schéma du *Vossianus*, donc d'un système héliocentrique correct dans lequel Mercure circule autour du soleil *au-dessous* de Vénus.

---

[23] *De nuptiis*, 8, 857.

[24] *In Somn.* I, 19, 6.

Reste la difficulté signalée plus haut: pourquoi Macrobe dit-il que les deux «cercles» (*circuli*) de Vénus et de Mercure entourent le «cercle» (*circulus*) du soleil? Nous proposions autrefois la possibilité d'un système à trois épicycles concentriques[28]. Mais si l'on admet que Macrobe a sous les yeux une illustration semblable à celle du *Vossianus*, on peut avancer une explication plus simple: les deux premiers «cercles» sont ceux des orbites, le troisième est celui du *disque solaire* qui, effectivement, dans le schéma, est presqu'égal à la moitié de l'orbite de Mercure.

Nous conclurons: les explications de Martianus Capella et de Macrobe relatives au mouvement des deux planètes inférieures s'accordent très exactement avec les indications géométriques du *planetarium* représenté sur le *Vossianus* 79 q-to. De plus, elles adoptent pour le soleil, Mercure et Vénus une disposition qui est la seule correcte dans un système héliocentrique imaginé pour expliquer les élongations observées de Vénus et de Mercure [29].

---

[25] Réf. *supra*, n. 6.

[26] *Loc. cit.*

[27] Le texte n'est pas très explicite, mais dans l'ordre descendant qu'il adopte pour énumérer les planètes, Cicéron cite après le soleil Vénus d'abord puis Mercure: *Hunc* (*i.e. solem*) *ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus* (*Somn. Scip.* 5, 17), ce qui est bien l'ordre «chaldéen» IIb.

[28] *Loc. cit.*

Sur quel modèle antique a été composé le planisphère du *Vossianus*? On ne peut malheureusement apporter une réponse immédiate et certaine à cette question. En dehors du planisphère astrologique dit *de Bianchini* [30] qui ne porte pas les planètes, nous n'avons conservé aucun planisphère antique. Parmi les illustrations reproduites par Thiele, seuls le *Vossianus* et le *Bolonensis* offrent cette curieuse figuration des mouvements planétaires. Il serait intéressant de faire un relevé systématique de toutes les illustrations des manuscrits carolingiens d'après le seul critère de ces mouvements [31], mais l'origine du *planetarium* du *Vossianus* (et de sa copie dans le *Bolonensis*) est à chercher avant tout dans des critères internes.

Thiele avait déjà noté les ressemblances frappantes entre les images des mois et celles du calendrier de 354 dit de Filocalus; de différences de détail il concluait que celles du *Vossianus* n'avaient pas été copiées directement sur l'original, mais sur un almanach semblable [32], comme le prouverait également le sens fautif dans lequel les mois sont ordonnés. L'ensemble du *planetarium* tel qu'il se présente dans dans le *Vossianus* (zodiaque, mois, planètes) aurait donc été composé au IX^e^ siècle pour le manuscrit lui-même [33].

C. Nordenfalk [34] pense au contraire que le *planetarium* aurait été copié tel quel sur un modèle antique. Stern de son côté estime que le copiste (ou son modèle) a pu emprunter directement au calendrier de 354 les images des mois, ainsi d'ailleurs que celles des planètes

---

[29] Ce point nous paraît capital: le système attribué à Héraclide n'a *aucun sens* si Mercure n'est pas plus proche du soleil que Vénus; leurs places respectives n'ont pas d'importance, si elles tournent autour de la terre.

[30] Cf. F. Cumont, art. *Zodiacus*, dans *DS*, t. 5 (1919), p. 1052-54; nous laissons de côté les planisphères astrologiques. Voir aussi *infra* p. 438-454 (Gundel) et M. J. Vermaseren, *Mithriaca* II (Leiden, 1974).

[31] Cette étude intéresse au premier chef la diffusion du système d'Héraclide au Moyen-âge, mais elle dépasse de beaucoup les limites de notre sujet.

[32] *Op. cit.*, p. 140.

[33] *Ibid.*, p. 141.

[34] *Der Kalender vom Jahre 354 und die lateinische Buchmalerei des IV. Jahrhunderts*, dans *Goeteborgs Kungl. Vetenskaps- och Viterhets-Samhaelles Handlingar*, Föl. V, Sér. A, t. V, n^o^ 2 (1936), p. 29, n. 2.

(fait négligé par Thiele, mais observé par Panofski et Saxl[35]. En fait, selon Stern lui-même, trois planètes (Mercure, Vénus, Saturne) reproduisent fidèlement les modèles du Calendrier, trois autres plus librement (*Sol, Mars, Luna*); quant à Jupiter, c'est un type iconographique plus étroitement apparenté à un groupe de manuscrits des *Aratea.*

Il paraît donc difficile de s'accorder sur la date de composition du planisphère au vu des seuls éléments décoratifs. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les figures, par leur style et leurs décorations, nous ramènent toutes à une iconographie largement répandue et attestée aux IV^e^ et V^e^ siècles, particulièrement dans les milieux païens: le substrat païen du Calendrier de 354 en est le fidèle reflet.

Le contenu astronomique de ce planisphère permet d'apporter quelques précisions supplémentaires. D'abord, et sur ce point Thiele et Stern sont d'accord, il est évident que, parmi les trois composantes (planètes, zodiaque et mois), l'une d'elles, les mois, a été maladroitement rajoutée (puisque les mois se succèdent dans le mauvais sens); en revanche, les apogées sont correctement situées par rapport aux signes. Un copiste qui aurait commis une erreur aussi grossière dans la disposition des mois n'aurait pas été capable, croyons-nous, de composer lui-même le schéma planètes-zodiaque; il a dû l'emprunter à un modèle sur lequel il a ensuite inséré les mois de manière fautive. Par ailleurs, ce schéma n'a pas beaucoup de rapport avec les développements d'Aratos (qui ignore les principes subtils de la mécanique planétaire et, à plus forte raison, le système d'Héraclide). Même le texte inscrit sur les cercles du *planetarium* est mal adapté à son objet: il mentionne bien l'élongation maximum de Vénus, mais il ne le fait pas pour Mercure et il n'évoque en aucune façon les orbites héliocentriques de ces deux planètes.

On peut donc conjecturer que le schéma lui-même (en tant qu'il est composé de cercles excentriques pour 5 planètes et de deux cercles héliocentriques pour Mercure et Vénus) remonte à un modèle ancien. Ce modèle était-il déjà orné de figures planétaires, ou celles-ci ont-elles été ajoutées après coup? Dans la première hypothèse, l'ensemble du planisphère remonte évidemment au IV^e siècle; dans la seconde, il est possible que le copiste du IX^e siècle ait utilisé soit deux manuscrits de même origine, soit des illustrations différentes d'un même manuscrit. Enfin la concordance entre le système planétaire sur lequel repose le schéma du manuscrit de Leyde et le système «égyptien» décrit par Macrobe, Martianus Capella et Calcidius confirme notre hypothèse: il a existé, vers le IV^e siècle, un modèle de planisphère représentant la circulation des deux planètes inférieures sur des orbes héliocentriques. Les obscurités des explications de Macrobe, particulièrement, s'éclairent aussitôt si l'on suppose que pour décrire la circulation héliocentrique des deux planètes inférieures il s'inspire moins d'un texte littéraire que de l'image d'un *planetarium*.

---

[35] *Classical Mythology in Medieval Art,* dans *Metropolitan Museum Studies,* t. 4 (1933), p. 242.

Il est vraisemblable que ces planisphères étaient reproduits dans toutes sortes d'objets païens: calendriers, almanachs, manuscrits, bibelots. Le calendrier de 354 montre qu'ils ont pu quelque temps faire bon ménage avec des éléments chrétiens. En était-il de même à la fin du siècle? Je pencherais plutôt pour l'hypothèse contraire. Ces planétaires mythologiques devaient circuler surtout dans les milieux restés païens, tout comme les contorniates étudiés autrefois par Alföldi [36]. C'est ainsi qu'ils ont pu tomber entre les mains de Macrobe et de Martianus Capella.

Remarquons enfin que ce système astronomique ne semble plus lié (s'il l'a jamais été) à la représentation du soleil comme «cœur du Monde», thème d'origine plus musicale que proprement astronomique, comme l'avait vu P. Boyancé [37].

---

[36] *Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum* (Budapest-Leipzig, 1943).

[37] *Études sur le Songe de Scipion* (Paris, 1936), p. 78 sq.; le thème du soleil, cœur du monde, est lié à l'ordre chaldéen des planètes (il se trouve au centre des sept planètes, comme la mèse au milieu des sept cordes de la lyre). Or Macrobe préfère l'ordre égyptien; Martianus Capella, qui préfère, lui, l'ordre chaldéen, évoque ailleurs ce centre musical du monde (*De nuptiis*, 2, 187); cf. P. Boyancé, p. 100. Le sujet est trop vaste pour être abordé ici.

EINE NEUE DARSTELLUNG DER DOPPELTEN NEMESIS VON SMYRNA

ROBERT FLEISCHER
(Wien)

Tafeln LXXVII-LXXIX

Die kleine Gruppe mit zwei Statuetten auf gemeinsamer Basis (Taf. LXXVII) kam am 27.8.1975 bei den Ausgrabungen im Schutt des Raumes 25 in Hanghaus II in Ephesos zutage und wird nunmehr im Museum Selçuk verwahrt [1]. Ihr Material ist ein feinkörniger hellgrauer Marmor. Die Höhe der Gruppe samt der Basis beträgt 13,0 cm, jene der Basis allein 3,7 cm. Weggebrochen sind Teile der Basis und des Rades, der Großteil des Greifen, die Hälse und Köpfe beider Göttinnen und ihre jeweils äußeren Flügel. Eine waagrechte Fuge trennt den oberen Teil der Basis, welcher mit den Statuetten in einem gearbeitet ist, vom gesondert hergestellten Unterteil. Die Basis ist quaderförmig, zwischen der jeweils durch eine horizontale Linie geteilten Boden- und Deckplatte befindet sich eine geschwungene Einziehung. Die beiden Göttinnen belasten jeweils das äußere Bein und stellen das Spielbein etwas seitlich und nach hinten. Aus den Peploi mit Gürtung unter der Brust und Überschlag an den Hüften treten unten nur die Fußspitzen heraus. In der Mitte des Gewandüberschlags verläuft senkrecht eine brettartige Faltenpartie, die sich im Unterteil des Peplos fortsetzt und, besonders zum Rist des Spielbeins hin, mit trichterförmig ausschwingenden Säumen erweitert. Kräftig abgesetzte Faltenstege liegen außen an den Beinen und geben den Gestalten seitliche Rahmung. Die jeweils rechte Hand rafft den Peplos über der Brust, die linke hält ein stabförmiges Attribut, dessen Oberteil in der Ellbogenbeuge liegt. Die Rückseiten der Statuetten sind nur summarisch behandelt, die Spitzen der erhaltenen inneren Flügel durch Stege mit den Körpern verbunden. Neben dem rechten Unterschenkel der linken Göttin steht ein Rad, dessen hinterer Teil scheibenförmig geschlossen ist, während vor der Nabe zwei Speichen drei offene Felder bildeten. Auf der anderen Schmalseite der Basis sind Reste der Pfoten und des Hinterleibes eines hockenden Tieres erhalten. Die linke Hinterpfote scheint über den Plinthenrand herabzuhängen, hinten ist ein Schweif erkennbar. Gesten und Attribute der beiden Göttinnen sichern die Deutung. Die rechten Hände raffen den Peplos, die linken halten die Elle, beigegeben sind ein Rad und ein Tier, bei dem es sich um einen Greifen handeln muß. Es handelt sich um die beiden Nemeseis, die Hauptgöttinnen von Smyrna [2], die uns aus ihrer Heimatstadt bisher ausschließlich von Münzbildern [3] (Taf. LXXVIII, 1) bekannt sind, während aus Thasos eine statuarische Darstellung (Taf. LXXVIII, 2) und vielleicht Reste einer zweiten [4] sowie Reliefs [5] (Taf. LXXVIII, 3) stammen. Nach der Gruppe von Thasos treten uns die Göttinnen mit dem Neufund aus Ephesos zum zweiten Mal in einer rundplastischen Darstellung entgegen, wiederum ungewöhnlicherweise geflügelt.

---

[1] Inv. 34/44/75, Fundnr. H 2 P 3/75. Auch an dieser Stelle danke ich dem Ausgräber H. Vetters für die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung.

Von den antiken Autoren berichtet in erster Linie Pausanias [6] über die Nemeseis von Smyrna. Wie andere alte Nemesiskultbilder waren sie ungeflügelt, während Nemesis später oft geflügelt gebildet wurde. Auf ihr hohes Alter weist der Umstand, daß sich über ihnen Chariten von der Hand des Bupalos befanden[7]. Nach der Sage erschienen sie Alexander dem Großen im Traum und bewirkten die Neugründung von Smyrna[8]. Auf Münzbildern begegnen sie nicht vor Domitian, doch zeigt sich ihre Bedeutung darin, daß sie oder die einfache Nemesis auf Homonoia-Prägungen ihre Stadt vertreten[9].

---

[2] H. Posnansky, *Nemesis und Adrasteia* (1890), 61ff. — L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 2 (1896), 493f. — O. Rossbach in Roscher, *Myth.Lex.* 3, 1 (1897-1902) s.v. *Nemesis*, 121f., 139, 143ff., 161f. — H. Usener in *RheinMus* (n.F.) 58 (1903), 190f. — V. Müller in *PWRE* Suppl. 5 (1931) s.v. *Kultbild*, 485, 491. — H. Volkmann in *ARW* 31 (1934), 74ff. — H. Herter in *PWRE* 16, 2 (1935) s.v. *Nemesis*, 2352ff. — P. Devambez in *BCH*, 66-67 (1942-43), 218ff. — H. Vos, *Themis* (1956), 70ff. — F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit* (1964), 35f. — Cl. Rolley in *BCH*, 88 (1964), 502ff.

[3] Münzbilder gesammelt bei Posnansky, *a.O.*, 132ff. *passim*; vgl. auch die Gemmen 165f. und die Bleimarke 160 Anhang unten. Zahlreiche Gemmen von der Nordküste des Schwarzen Meeres werden von M. M. Kobylina, *Divinités Orientales sur le Littoral Nord de la Mer Noire* (= EPRO 52; 1976), 60ff. Nr. 25ff., Taf. 50f. als Darstellungen unserer Göttin in ihrer einfachen Ausprägung veröffentlicht.

[4] Rolley, *a.O.*; Reste einer zweiten Gruppe: ebd., 505f. Nr. 1 bis, Abb. 9.

[5] P. Bernard - F. Salviat in *BCH*, 86 (1962), 598. Das Relief hier Taf. LXXVIII, 3 abgebildet nach A. Legrand in *DS* 4, 1 s.v. *Némésis*, 54, Abb. 5300. Vgl. auch Rossbach, *a.O.*, 157, Abb. 6; Devambez, *a.O.*, 221, Abb. 9.

[6] I 33, 7.

Auffälligster Zug der Kultbilder ist ihr Auftreten als Zweiheit. Die ältere Forschung wollte an den beiden Gottheiten verschiedene Züge erblicken oder die eine als wohl-, die andere als übelwollend auffassen, doch sind keine Unterschiede nachweisbar[10]. Ebenso unbegründet ist die Annahme von W. M. Ramsay[11], die Zweiheit der Gottheiten gehe auf zwei markante Berggipfel am Südrand des Golfes von Smyrna zurück. Auch die auf dem Bericht des Pausanias vom Traum Alexanders und der darauffolgenden Neugründung von Smyrna fußende Annahme, die Verdoppelung der Gottheit sei auf den hierbei vollzogenen Synoikismos zurückzuführen, ist heute überholt[12]. Doppelte Kultbilder sind in Kleinasien, aber auch in Syrien und im Raum von Griechenland geläufig. Frühe Hinweise in dieser Richtung sind vielleicht schon in den Doppel- und Dreifachidolen aus Kappadokien zu erblicken[13]. Aus Kleinasien sind neben den Nemeseis von Smyrna besonders die doppelte Aphrodite

---

[7] IX 35, 6.

[8] VII 5, 1-3. Vgl. das Münzbild *BMC Ionia*, 296 Nr. 452, Taf. 29, 16 (Phil. Arabs).

[9] Posnansky, *a.O.*, 139ff. *passim*.

[10] Herter, *a.O.*, 2364; ältere Meinungen referiert bei Posnansky, 61ff. und J. Coman, *L'idée de la Némésis chez Éschyle* (1931), 28, Anm. 2. H. Vos, *Themis*, 70ff. führte die Verehrung der Nemeseis in Smyrna auf die Hybris der Smyrnäer im Krieg gegen die Lyder im 6. Jh. v. Chr. zurück, welcher zur Zerstörung ihrer Stadt führte. Die Zweizahl zeige wohl eine „gute" und eine „böse" Ausprägung der Göttin, doch sei dieser Unterschied in späterer Zeit verlorengegangen.

[11] *Asianic Elements in Greek Civilisation* (1927), 54.

[12] Chr. Christou, *Potnia Theron* (1968), 197 gegen Farnell, *The Cults of the Greek States* II, 494 und V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechenland* (1921), 35, Anm. 8.

[13] J. Wiesner in *AA* (1937), 257; H. Th. Bossert, *Altanatolien* (1942), 67ff., Abb. 334ff. *passim*.

Kastnietis von Aspendos [14] und die doppelte Gottheit auf Münzen von Gagai in Lykien [15] bekannt.

Abgesehen von der unter dem Einfluß des Niketypus bei späteren Nemesisdarstellungen häufig auftretenden Beflügelung [16] sind die Attribute unserer Darstellung die geläufigen. Zu Rad, Greif und Elle hat H. Posnansky [17] das Wesentliche gesagt. Oft erscheint neben der Elle das Zaumzeug als Attribut, auf den Münzen (Taf. LXXVIII, 1) pflegt eine Göttin diesen, die andere jenen Gegenstand zu halten. Der Gestus der rechten Hand, welche den Gewandstoff über der Brust rafft, wird seit O. Jahn gewöhnlich mit dem übelabwehrenden Brauch erklärt, das Gewand zu lüften und auf die Brust zu spucken [18].

Die letzten ikonographischen Behandlungen der Nemesisdarstellungen werden B. Schweitzer [19] und Cl. Rolley [20] verdankt. Sie unterschieden mehrere Typen, vornehmlich den schlichten Peplostyp, der sich an der Nemesis von Rhamnus des Agorakritos orientiere, und den „smyrnäischen" Typ, der auf der Mehrzahl der Münzbilder (Taf. LXXVIII, 1) erscheine und durch einen um den Körper geschlungenen Mantel charakterisiert sei; letztgenannter Typus folge wohl der frühhellenistischen Kultgruppe von Smyrna [20a]. Die Statuen und Reliefs aus Thasos (Taf. LXVIII, 2-3) schließen sich an diesen Typus an. Andere Formen, etwa die in Ägypten erscheinende gepanzerte Bildung, können in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben. Die Gruppe aus Ephesos fügt sich in keine der Typen Schweitzers und Rolleys ein, hingegen steht sie mit ihrer stark archaisierenden Gewandbehandlung einem Nemesisrelief aus Gortyn im Britischen Museum [21] (Taf. LXXIX, 1) nahe. Die Drapierungen entsprechen einander hier und dort fast völlig, lediglich die Mittelfaltenpartie am Gewandüberschlag ist bei dem Beispiel aus Kreta weniger stark ausgeprägt.

---

[14] L. Robert, *Hellenica*, 11-12 (1960), 181ff.; R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (= EPRO 35; 1973), 254ff.

[15] H. v. Aulock, *Die Münzprägung des Gordian III. und der Tranquillina in Lykien*, in *IstMitt* 11 (1974), 60 Nr. 56, Taf. 4 (Gordian III.). Die ungeklärten Gegenstände in den Händen der Göttinnen erinnern an die Elle der Nemesis.

[16] F. Chapouthier in *BCH*, 48 (1924), 287ff.

[17] *a.O.*, 108ff.

[18] *Archäologische Beiträge* (1847), 150, Anm. 133. Zustimmend Posnansky, *a.O.*, 45, 104ff. und Schweitzer in *JdI*, 46 (1931), 186; dagegen Rossbach, *a.O.*, 146: der erwähnte Brauch sei erst spät überliefert. Eine andere Deutung (Gestus der Schamhaftigkeit) mit ihren Vertretern referiert bei Herter, *a.O.*, 2375.

[19] *a.O.*, 202ff.

[20] *a.O.*, 501ff.

[20a] Dies überholt durch den Nachweis des Typus von Rhamnus durch G. Despinis, Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ 'Αγορακρίτου (1971).

Hinsichtlich der Zeitstellung unserer Gruppe fällt ins Gewicht, daß die Münzbilder der Nemeseis von Smyrna erst unter Domitian einsetzen [22]. Datierbare Züge des kaiserzeitlichen Kopistenstils scheinen an unserer Gruppe zu fehlen, die Köpfe sind leider verloren. Die Form der Quaderbasis könnte vielleicht etwas zur Datierung beitragen, doch fehlt bis heute leider eine zusammenfassende Untersuchung römischer Basisformen, wie sie M. Jacob-Felsch [23] für die griechische Kunst unternommen hat. Bei Artemis von Ephesos, Aphrodite von Aphrodisias und anderen Kultstatuen einheimisch-kleinasiatischer Art entstammt die überwiegende Zahl der Nachbildungen dem 2. Jh. n. Chr., in diese Zeit möchte man auch unsere Gruppe setzen. Diese bereichert die bisher aus Ephesos bekanntgewordenen Nemesisdarstellungen, die Statue vom Theater aus der Wende des 2. zum 3. Jh. n. Chr. [24] und ein im magnesischen Tor verbautes Relief mit der geflügelten Göttin [25] (Taf. LXXIX, 2), um ein weiteres, bisher singuläres Exemplar. Die kleine Gruppe mag einem in Ephesos ansäßigen Smyrnioten gehört haben, der auch in der Fremde die Hauptgottheiten seiner Heimat bei sich wissen wollte. Man erinnert sich an die wichtige Rolle, welche ausgewanderte Bewohner von Aphrodisias in Karien für die Verbreitung von Nachbildungen ihrer Aphrodite besonders nach Italien spielten [26].

---

[21] P. Perdrizet in *BCH*, 22 (1898), 599ff., Taf. 16, 2; H. Volkmann in *ARW* 26, 1928, 302.

[22] *BMC Ionia*, 250 Nr. 133, Taf. 26, 8.

[23] *Die Entwicklung griechischer Statuenbasen und die Aufstellung der Statuen* (1969).

[24] R. Heberdey in *ÖJh* 1 (1898, Beibl.), 78; ders., *Forschungen in Ephesos*, 2 (1912), 164; H. Volkmann in *ARW*, 26 (1928), 312, Nr. 31; P. Devambez in *BCH*, 66-67 (1942-43), 219f., 222.

[25] Im Herbst 1976 von G. Seiterle untersucht.

[26] M. Floriani Squarciapino in *Bd'A*, 44 (1959), 103ff. und *RendPont*, 38 (1965-66), 143f.; R. Fleischer, a. Anm. 14 a.O., 179f.

DER BENDISKULT UND DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN THRAKIEN UND KLEINASIEN

ZLATOZARA GOČEVA
(Sofia)

Wenn man sich mit den Problemen der thrakischen Religion befasst, ist es notwendig, die Gestalt der Göttin Bendis in die Untersuchungen einzubeziehen; denn immerhin ist es die einzige thrakische Gottheit, deren Name uns in der antiken Literatur relativ zahlreich begegnet. Über die Göttin ist auch in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Literatur [1] viel geschrieben worden, ohne dass man jedoch annehmen kann, dass die mit ihrem Kult verbundenen Fragen erschöpfend behandelt worden wären.

Als erstes Problem stellt sich uns die Verbindung Bendis-Artemis-Diana, was bis vor einiger Zeit für die thrakische Religion ganz klar zu sein schien. Unter allen gemachten Versuchen zur Deutung der bekannten Herodotstelle über die Verehrung der drei Gottheiten Ares, Artemis und Dionysos [2] scheint am einfachsten die Gleichsetzung von Bendis mit Artemis [3] zu sein. Auf den ersten Blick ist das am plausibelsten. Wenn wir allerdings etwas tiefer in das Wesen der Problematik eindringen, so sehen wir, dass es keinen stichhaltigen Grund für eine derartige Gleichsetzung gibt [4]. Was versteht Herodot wirklich unter dieser Artemis der Thraker? Ist es eine Gottheit wie die griechische Artemis, und warum nennt er so die thrakische Göttin?

---

[1] P. Hartwig, *Bendis* (Leipzig-Berlin, 1897); P. Foucart, *Le culte de Bendis en Attique*, in *Mélanges Perrot* (Paris, 1903), p. 95-102; Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippe vers le Ier siècle de n. è. d'après les ex-voto rupestres*, in *RHR*, 86 (1922), p. 117-201; M. Nilsson, *Bendis in Athen*, in *From the Coll. of the Ny Carlsberg Glypt.* 3 (1942), p. 169-188; G. Kazarov, *Thrake* (Religion) in *PWRE* VII, (1936), *col.* 505; Z. Gočeva, *Le culte de la déesse thrace Bendis à Athènes* in *Thracia* II (1972), p. 81-87; D. Popov, *The Cult of Bendis in Athens*, in *Bulgarian Historical Review* 3 (1975), p. 53-64; D. Popov, *Caractéristique et localisation du culte de Bendis*, in *Études Balkaniques*, II (1976), p. 114-126.

[2] Herodot, V, 7.

[3] G. Kazarow, *op. cit.*, p. 505.

[4] Зл. Гочева, *Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота*, in *Фрако скифские култ. связи*, *Studia thracica* I, p. 142.

Wenn er dies getan hat, um von seinen Landsleuten verstanden zu werden, wäre das ganz einfach. Wir wissen jedoch, dass gerade zur Zeit Herodots Bendis in Athen sehr gut bekannt war, und dass ihr Kult dort offiziell gefeiert wurde [5]. Ihr zu Munnichia [6] befindlicher Tempel ist deutlich von dem der griechischen Artemis dort unterschieden. Man muss wohl die Erklärung in einer anderen Passage Herodots suchen, wo er die von Thrakern und Päoniern verehrte Göttin Artemis Basileia [7] nennt und ihr einen ganz konkreten Gehalt gibt. Hier müssten wir bereits die Frage stellen, von welchen thrakischen Frauen sie verehrt wurde. Gibt uns das das Recht, Bendis als gesamtthrakische Göttin anzusehen, oder ist ihr Kult nicht eher mit den Päoniern verbunden und somit genauer lokalisiert? In Zusammenhang damit steht dann die Frage, ob es eine gesamtthrakische Göttin ist, die in der Folgezeit — wie das einige Forscher annehmen — ihren Namen und ihre Gestalt eingebüsst hat und mit Artemis und Diana verschmolzen ist, wie das aus den römerzeitlichen Weihereliefs geschlossen werden könnte.

In der Religionsgeschichte wird nicht ohne Grund angenommen, dass bei der Übernahme neuer Kulte stehts alte Vorstellungen in einem gewissen Grade weiterexistieren. Gerade diese grundlegende Erkenntnis wird bei der vereinfachten Auffassung einer Gleichsetzung von Bendis mit Artemis und der Entwicklung des Bendiskultes überhaupt ausser acht gelassen.

Eine Bendis-Artemis oder eine Bendis-Diana müsste zumindest einige Charakterzüge des Bendiskultes und in einigen Fällen den Namen Bendis als Epitheton bewahrt haben. Dieses beobachtet man häufig beim Synkretismus des Thrakischen Heros mit griechischen und römischen Göttern. Ausserdem ist Bendis die einzige thrakische Gottheit, die bereits im 5. Jh. v.u. Z. in Athen eine ausgebildete Ikonographie besitzt, und die durch viele Denkmäler in der griechischen Kunst bekannt ist [8]. Gerade auch hier muss man die Lösung dieser Frage suchen. Bereits D. Dečev[9] konstatierte, dass im Gebiet der unteren Struma und Mesta der Bendiskult eindeutig durch römerzeitliche Weihedenkmäler belegt werden kann und dort eine grössere Verbreitung besass als der Kult des Thrakischen Reiters. Der bulgarische Gelehrte versuchte, in dieser Göttin das weibliche Prinzip in der thrakischen Religion überhaupt zu erkennen. Diese Idee wurde von D. Popov[10] erfolgreich weiterentwickelt, der, auf der Basis dieser Angaben, konkret den Bendiskult im Struma- und Mestatal lokalisierte, da gerade hier während der römischen Zeit sich zwar nicht der Name der Göttin selbst erhalten hat, wohl aber ihre Ikonographie. Nicht mit Bendis zu verbinden ist der im heutigen Nordwestbulgarien verbreitete Dianakult, der enge Beziehungen zu Apollo hat. Dieser Kult trägt römischen Charakter und verbreitete sich dort infolge der sich dort ansiedelnden Militärpersonen[11].

---

[5] M. Nilsson, *op. cit.*, p. 169; Z. Gočeva, *op. cit.*

[6] Xenoph., *Hell.*, II, 4, II.

[7] Herodot, IV, 33.

[8] P. Hartwig, *op. cit.*; M. Nilsson, *op. cit.*

Dieses alles ist jedoch nur eine Seite der schwierigen Frage; denn immerhin bleibt ein wesentliches Problem noch die überaus häufige Erwähnung der Bendis bei antiken Autoren. Wir nehmen an, dass Bendis keine gesamtthrakische Göttin ist — oder konkret gesagt, dass die allgemeinthrakische Idee eines weiblichen Prinzips in dieser Religion nicht in der Gestalt der Bendis für alle thrakischen Gebiete nachgewiesen werden kann. Diese wichtige Frage muss allerdings noch in Zukunft detailliert untersucht werden. Wahrscheinlich wird jene grosse thrakische Göttin in den zentralen Teilen Thrakiens konkret verkörpert durch eine Göttin des häuslichen Herdes[12], mit deren Kult die in vielen Räumen von Seuthopolis entdeckten tönernen Kultherde in Verbindung zu bringen sind[13]. Manchmal nähert sich diese Göttin der griechischen Hera an und entwickelt sich in lokaler Form[14]. All das jedoch ist von der zukünftigen Forschung zu lösen und bleibt heute noch weithin hypothetisch.

---

[9] Д. Дечев, *Култът на Артемида в областта на Средна Струма*, in *BIBulg* XIX (1955), (*Serta Kazaroviana* II).

[10] D. Popov, *op. cit.*, p. 118.

[11] Зл. Гочева, *Култът на Аполонпо долнодунавския лимес* in *Археология* (1975), 2, p. 48-55.

[12] Зл. Гочева, *Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота*, in *Фрако скифские култ. связи*, *Studia thracica* I, p. 146.

[13] M. Чичикова, *Жертвеники элинистический эпохи в Фракии*, in *Фрако скифские култ. связи*, *Studia thracica* I, p. 180.

[14] Л. Огненова, *Някои аспекти на Бендида върху паметници от Тракия* in *ИАИ* 22 (1959), p. 81-93.

Anderseits erfährt Bendis tatsächlich eine bedeutende Verbreitung, Entwicklung und Bereicherung ihres Kultes, wofür immerhin eine Erklärung zu finden ist. Vor allem fielen einigen Forschern die kleinasiatischen Elemente im Bendiskult auf und die Zeugnisse für die Existenz dieses Kultes in Kleinasien. Dieses zeigt sich auch in der in Athen geschaffenen Ikonographie dieser Göttin, die mit phrygischer Mütze dargestellt wird [15]. Von phrygischen Charakterzügen im orgiastischen Kult der Bendis berichtet auch Strabon, indem er diese Göttin mit Kotyto in Zusammenhang bringt [16]. Völlig zu Recht erinnert D. Popov an die Teilnahme der Phrygier als kleinasiatisches Element bei der Herausbildung des Kultes dieser Göttin [17]. Ferner besitzen wir für das Vorhandensein des Kultes dieser Göttin im kleinasiatischen Raum zahlreiche wichtige Zeugnisse aus Bithynien selbst. Nicht ohne Grund wurde ein wichtiger Monat der Vegetationsperiode im Jahr Βενδίδειος genannt. Zur gleichen Zeit feierte man auch das Fest dieser Göttin, an dem nach der legendären Überlieferung Bendis in übermenschlicher Grösse als Frau erschienen sein soll, die Wolle spann und Schweine hütete [18]. Zu gleicher Zeit beging man auch ihr Fest in Athen [19], wobei man ihr als Opfertier ein Schwein darbrachte. Wahrscheinlich erfuhr der nach Kleinasien eingedrungene Bendiskult eine weitere Entwicklung. Hier wurde er mit einigen östlichen Elementen bereichert, so dass infolge gegenseitiger Wechselbeziehungen der Kult eine besondere Vielfalt erhielt. Durch östliche Einflüsse erfuhr der Kult eine gewisse Vertiefung im Hinblick auf die Entwicklung einer Vorstellung von einem grundlegenden weiblichen Prinzip, so dass Bendis schon völlig der von Hesych gegebenen Charakteristik entspricht. 'Αδμήτω κόρη- 'Εκάτη τίνες δὲ τ' Βενδίν; Περσεφόνη, Κύβήβη (Κύβέλη); Μεγάλη θεος....

---

[15] P. Hartwig, *op. cit.*, p. 27.

[16] Strabo, 10, 3, 16 (Meineke).

[17] D. Popov, *Essence, origine et propagation du culte de la déesse thrace Bendis*, in *Dialogues d'histoire ancienne* 2 (= Annales littéraires de l'Université de Besançon 188, Centre de recherches d'histoire ancienne, 21; Paris, 1976), p. 289-303.

[18] Г. Кацаров, *Бендида* in *ИБИД*, 2 (1906), p. 30-40.

[19] M. Nilsson, *op. cit.*

Als Verkörperung des weiblichen Prinzips in der thrakischen Religion verbindet sich diese Göttin im Osten mit dem Mondkult, indem sie Licht bringt und gleichzeitig leuchtet mit dem widergespiegelten Licht der Sonne. So wird sie zur Gestalt der Phosphoros, die das Licht durch zwei Fackeln bringt. Das verbindet sie mit dem chthonischen Prinzip in der Religion und Vorstellungen über Persephone und von dort mit Hekate, ohne dass sie sich völlig mit einer von diesen Göttinnen deckt oder gänzlich durch diese verkörpert werden kann. Von der Verbreitung des Bendiskultes in Bithynien zeugen zahlreiche Münzen mit dem Bild der Göttin aus Bithynia und Nikomedia, wo diese Gottheit dargestellt wird mit zwei Lanzen — wie sie schon von Hesych διλόγχος genannt wurde — und mit Schild.

Die so beleuchtete Frage über die Verbreitung des Bendiskultes in Kleinasien und Thrakien steht in enger Beziehung zum Problem der Migrationsbewegungen von Stämmen aus dem Norden in den Südosten und entspricht somit völlig uns bekannten Zeugnissen über die Wanderungen thrakischer Stämme am Ende des 2. und Anfang des I. Jahrtausends v. u. Z. Nach den uns durch Homer bekannten Überlieferungen[20] verliessen am Ende des 2. Jahrtausends v. u. Z. Sintier die Täler von Struma und Mesta und siedelten sich auf Lemnos an. Mit dieser Migrationsbewegung der Sintier bringt D. Popov[21] richtig die deutlichen Einflüsse seitens des Bendiskultes auf den Kult der lemnischen Kabiren in Zusammenhang, worüber Aristophanes spricht[22]. Von solchen Einflüssen zeugen auch die archäologischen Funde aus Lemnos, wo jene Göttin dargestellt wird in einer der Bendis ganz ähnlichen Ikonographie[23].

In die Zeit vor dem trojanischen Krieg müssen wohl auch die ersten Wanderungen der Phryger nach Kleinasien datiert werden[24].

---

[20] Hom., *Il*, I, 594; *Od.* VIII, 286; Z. Lasova, *The thracian Tribe Sintias*, in *Thracia* IV, S. 1976, p. 141-147.

[21] D. Popov, *Essence, origine*, p. 296.

[22] Photis, *Lex.* μεγάλην θεόν Ἀριστοφάνης ἐν Λημνίας ἴσως τῆν Βενδῖν Θρακία γάρ.

[23] Ch. Picard, *Sur l'iconographie de Bendis*, in *BIBulg* XVI (1950) (*Serta Kazaroviana* I), p. 25-34.

[24] E. Akurgal - C. Mango - R. Ettinghausen, *I Tesori della Turchia* (Genève, 1966), p. 34-36.

Wahrscheinlich brachten diese damals den Bendiskult dorthin. Etwas später, in den Anfang des I. Jahrtaus. v. u. Z. ist dann der Zug der Bithynier aus dem Struma- und Mestatal in zwei Richtungen anzusetzen. Die Bithynier zogen nach Kleinasien, während die Thyner im Gebiet zwischen unterer Marica und Schwarzem Meer sich ansiedelten [25]. Mit dem Eindringen letzterer in dieses Gebiet verbindet Iv. Venedikov gewisse Veränderungen in der dortigen Kultur und das Verschwinden der Megalithgräber [26] in der Grabarchitektur. Nach Iv. Venedikov ging diese E/ Wanderung nicht durch Zentralthrakien, sondern an der ägäischen Küste entlang. Das findet seine Bestätigung in der Tatsache, dass in denjenigen Teilen Thrakiens, die nicht von dieser Migrationsbewegung berührt wurden, der Bendiskult bis heute nicht nachgewiesen ist. Demgegenüber kennen wir die älteste bisher bekannte Darstellung der Göttin von einer Münze aus Abdera aus dem 5. Jh. v. u. Z. [27] Das kann erklärt werden durch die ältere Tradition dieses Kultes dort vor der Ansiedlung griechischer Kolonisten. Ausserdem besitzen wir hinreichend schriftliche Zeugnisse für Bewegungen in umgekehrter Richtung und für Beziehungen Kleinasiens mit dem ägäischen Thrakien und dem Pangaiongebiet. Von solchen Bewegungen sprechen auch Pseudoeuripides [28] und Herodot [29].

Ungeachtet der Tatsache, dass die Darstellungen auf den Münzen von Abdera einige Forscher mit Schöpfungen der archaischen griechischen Kunst und sogar mit Kallimachos [30] verbinden und man annimmt, dass die Darstellungen durch die Kolonisten aus Kleinasien hierher gebracht wurden, so ist doch das Vorhandensein des Bendisbildes in Abdera und besonders sein Erscheinen auf Münzen der Stadt ein Hinweis auf hier existierende alte Traditionen dieses Kultes in der Stadt. Bei dem Stand der Dinge müsste man den Bendiskult besonders im Gebiete zwischen Marica und Schwarzem Meer suchen. Tatsächlich ist die Frage hier sehr kompliziert. Vor allem verdient in diesem Zusammenhang die Nachricht des Livius über einen Tempel der Bendis am Unterlauf der Marica besondere Beachtung [31]. Dieser Tempel konnte bisher archäologisch nicht nachgewiesen werden. Aber durch dieses Zeugnis werden wir an den eindeutig in Kabyle für das 3. Jh. v. u. Z. bezeugten verwandten Kult der Phosphoros erinnert.

---

[25] Ал фол, *Политическа история на траките* (София, 1972), p. 62.

[26] Ив. Венедиков, *Тайната на тракийските могили* (София, 1968), p. 20-22.

[27] Ch. Picard, *Sur l'iconographie*, p. 27.

[28] Pseudoeuripides, *Resos*, 393-422.

[29] Her., VII, 20, 2.

[30] K. Regling, *Die antiken Münzen als Kunstwerk* (1924), pl. 22, p. 90.

Angaben über diesen Kult liefert uns die Inschrift aus Seuthopolis und die Tatsache, dass das Phosphorion einer der wichtigsten Tempel der Stadt war, wo offiziell Dokumente deponiert wurden [32]. Daraus kann man auf die grosse Bedeutung des Kultes dieser Gottheit schliessen. Dementsprechend treffen wir die Göttin auf den Münzen aus Kabyle, die aus dieser Zeit stammen, die Göttin mit zwei Fackeln oder mit Fackel und Patera [33]. Angesichts des oben Gesagten ist es sehr unwahrscheinlich, dass der Kult aus Byzanz hierher gelangte. Eher kann man das Umgekehrte oder zweifachen Einfluss vermuten [34]. Wenigstens für die hellenistische Epoche scheint uns das am wahrscheinlichsten zu sein. Logischer scheint uns die Annahme vom Durchdringen des Phosphoroskults in Byzanz und dem Durchsetzen der Phosphoros zur Römerzeit als Behüterin der Stadt, dieses Kults, der aus Kabyle stammt, wo er immerhin in einer früheren Zeit auf den Denkmälern bezeugt und dokumentiert wird. Man kann annehmen, dass er viel älter ist als der mit der Ansiedlung der Thyner durchgedrungene Kult der Bendis, der sich auch weiter entwickelt, vielleicht unter kleinasiatischen Einflüssen, die schon sehr früh auf diesem Gebiet Geltung haben. Grund zu einer solchen Annahme geben uns die theophoren Personennamen, abgeleitet von Bendis, in Byzanz und Umgebung [35]. Einflüsse auf den Bendiskult können aus zwei Richtungen kommen: von Nordwesten aus Kabyle und von Südosten aus

---

[31] T. Livius, 38, 41 (Weissenborn).

[32] D. Dimitrov, *Neuentdeckte epigraphische Denkmäler über die Religion der Thraker in der frühhellenistischen Epoche*, in *Latomus*, 28 (1957), (Hommages à Waldemar Deonna), p. 185 sqq.

[33] *Ibid.*, p. 189.

[34] L. Robert, *Index commenté des noms de personnes*, in *Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul*, XV (1964), p. 158.

[35] *Ibid.*, p. 152; N. Tafrali, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine*, in *Bibliothèque arch. et hist. de l'Inst. Fr. d'archéol. d'Istanbul*, XV (1964) N 188, p. 26, 27.

Kleinasien. Die Frage nach dem Wesen und der Entwicklung des Bendiskults ist ausserordentlich kompliziert und vielseitig, und wir können sie nicht vollständig klären. Unser Ziel ist es, einige Fragen anders zu beleuchten, und auf diese Weise in der Zukunft neue Untersuchungen anzuregen.

L'ANUBIS CAVALIER DU MUSÉE DU LOUVRE

JEAN-CLAUDE GRENIER
(Le Caire)

Planche LXXX

Le petit document que je voudrais présenter ici en hommage à Monsieur le Professeur M. J. Vermaseren, fait partie des collections égyptiennes du Musée du Louvre dans lesquelles il est conservé sous le numéro d'inventaire E 17410 [1].

Il s'agit d'un petit bronze (h. max. = 5 cm.) représentant Anubis à cheval (Planche LXXX). Le dieu égyptien, facilement identifiable grâce à sa tête de chien, est couronné du pschent. Il porte une cuirasse musclée: le pectoral droit — seul visible — est fortement marqué. Un manteau, passé sur son épaule droite, lui barre la poitrine, et glisse sous le bras gauche. Une jupe à lambrequins bien détaillés complète son uniforme. Il ne semble pas avoir de chaussures. Le cheval qu'il monte, porte autour du cou un élément de harnais décoré au poitrail d'une sorte de croissant dont les pointes sont tournées vers le bas. Il est inutile d'insister sur l'aspect quelque peu fruste et inélégant de l'ensemble: disproportion évidente entre le cavalier et sa monture, manque de finesse dans l'exécution des détails, etc...

Ce document se rattache à une série iconographique bien connue: les dieux égyptiens en uniforme, mais y ajoute un élément inhabituel: le cheval.

On sait qu'à l'époque gréco-romaine, certains dieux du panthéon égyptien furent représentés soit armés, soit revêtus d'habits militaires: Anubis, Horus, Harpocrate, Bès, Apis furent ainsi figurés [2].

---

[1] Je remercie Madame Chr. Desroches-Noblecourt, Conservateur en chef du Département des Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre d'avoir bien voulu m'autoriser à publier ce document.

[2] Pour les dieux égyptiens en habit militaire, cf.: von Bissing, *Aegyptische Kultbilder in Ptolemäer- und Römerzeit*, p. 19 sq.; Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, p. 121-122 et 260-261; Kantorowicz, *Gods in Uniform*, dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105 (1961), p. 368-393; Seyrig, *Les dieux armés et les Arabes en Syrie*, dans *Syria*, 47 (1970), p. 101-107 (Appendice I).

La présence du cheval dans la figure d'Anubis ici présentée, reste cependant exceptionnelle. Le cheval *monté*, de plus, n'est pas à proprement parler un élément égyptien. Certes, il est possible de trouver quelques rares exemples de cavaliers dans l'iconographie de l'ancienne Égypte [3], mais pour ce qui concerne les divinités, une telle imagerie reste le fait de dieux étrangers à caractère guerrier comme la déesse syrienne Astarté, dès le Nouvel Empire [4], ou le dieu thrace Hérôn aux époques tardives [5]. Deux divinités purement égyptiennes, Bès et Horus, furent représentées à cheval [6], ce dernier tuant de sa lance le serpent maléfique: iconographie qui n'est pas sans évoquer ce que sera dans le christianisme la célèbre figure de Saint Georges [7].

Pour en revenir à notre dieu cavalier, il convient d'abord de remarquer qu'il y a deux sortes d'Anubis en uniforme: le *Légionnaire* et l'*Imperator* que l'on ne saurait confondre car elles ont chacune leur signification propre. La tenue du légionnaire en armes (cuirasse, lance, bouclier) est celle des deux figures placées à l'entrée du caveau principal de la nécropole alexandrine de Kom es-Chugafa [8]. Anubis est là en tant que sentinelle, protecteur armé du caveau, tout comme il fut, dans la mythologie égyptienne, un efficace gardien du cadavre d'Osiris [9], l'*interpretatio graeca* de la légende osirienne lui attribuant même un rôle de guerrier lors de l'expédition civilisatrice d'Osiris [10].

---

[3] Cf. Schulman, dans *JNES*, 16 (1957), p. 263-271 et pl. XXXVII-XLI. Sur le problème général du cheval monté, cf. Leclant dans *Syria*, 37 (1960), p. 15-18.

[4] Cf. l'important article de Leclant, *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes*, dans *Syria*, 37 (1960), p. 1-67 et pl. I-IV.

[5] Sur le dieu Hérôn et les questions posées par l'origine même de cette divinité, cf.: Lefebvre, dans *ASAE*, 20 (1920), p. 209-249; Daressy dans *ASAE*, 21 (1921), p. 8 sq.; Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, dans *Publ. Fac. Lettres de Strasbourg*, 6 (1922), p. 8-11, et la bibliographie donnée par Grimm-Johannes, *Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im äg. Museum Kairo*, p. 23, n° 37 et pl. 72, dernière publication de la stèle de Théadelphie montrant le dieu Hérôn cavalier donnant à boire à un serpent.

[6] Pour Horus à cheval, thème connu par des terres cuites et le bas-relief du Louvre E. 4850, cf. Leclant dans *Syria*, 37 (1960), p. 59 n. 1 et Gwyn Griffiths, *Plutarch, de Iside et Osiride*, p. 346, n. 4. Bès à cheval et armé, ne semble être attesté que par une terre cuite de la collection Arndt, cf. Weber, *Die aegyptisch-griechischen Terrakotten*, p. 67, n. 134 et fig. 38.

[7] Cf. Strzygowski, *Die koptische Reiterheilige und der heilige George*, dans *ZÄS*, 40 (1902), p. 49 sq. Sur les saints cavaliers dans l'art copte, cf. Gwyn Griffiths, *Plutarch, de Iside et Osiride*, p. 346, n. 3.

[8] Sur ces deux célèbres figures, cf. *Expedition E. von Sieglin I*, Schreiber, *Die Nekropole von Kom es-Chugafa* (Leipzig, 1908), p. 142-143 et pl. XXV.

La tenue de l'Imperator (cuirasse décorée et musclée, jupe à lambrequins, bottines montantes) est attestée par une série de statuettes de bronze [11]. On ne peut pas d'emblée attribuer à ces figurines une signification aussi précise que celle des légionnaires gardiens de Kom es-Chugafa. Il est fort probable qu'il faille la chercher dans le sens de l'hypothèse émise par Kantorowicz: l'idée de Victoire attachée à la notion même et aux représentations de l'Imperator général vainqueur [12]. Le fait que notre Anubis Imperator soit ici figuré à cheval ne peut que magnifier l'aspect triomphant de la divinité. Il est intéressant de constater que l'attitude même du petit bronze reproduit celle des rares statues équestres impériales que nous ayons conservées: le cavalier a le bras droit levé ou tendu et la tête tournée vers la gauche, le cheval regarde à droite et, figuré marchant, lève la patte avant droite [13].

---

[9] Cf. Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (EPRO 57), p. 9-12. La forme anguipède d'un des deux Anubis de Kom es-Chugafa s'explique par le rôle de gardien de porte qui était dévolu aux serpents dans la mythologie égyptienne, et par le fait que pour mieux protéger le cadavre d'Osiris et combattre Seth, Anubis se changea en serpent, comme nous le révèle le P. Jumilhac (XIII, 19/20 et XIV, 2/3), cf. *op. cit.*, p. 37-39.

[10] Diodore de Sicile, I, 18. Sur ce passage de Diodore qui évoque la mystérieuse figure de Macédon, frère d'Anubis et lui aussi redoutable guerrier, cf. Burton, *Diodorus Siculus* I (EPRO 29), p. 83-85 et Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (EPRO 57), p. 46-47 (Doc. 1).

[11] Ce sont: Caire *CGC* 27693 et 27694, cf. Edgar, *Greek Bronzes*, dans *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, p. 16 et pl. IV — Copenhague, Glyptothèque Ny-Carlsberg AEIN n° 1439, cf. Mogensen, *La collection égyptienne* . . ., p. 80 et pl. XXII, — Rome, Musée National, cf. Paribeni dans *BSAA* 13, N.S. III/2 (1910), p. 177-183 et pl. VI-VII — Athènes, Musée National, cf. Schreiber, *Die Nekropole von Kom es-Chugafa*, p. 143 fig. 89 — Berlin, Inv. 14418 cf. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 450 fig. 169 qui signale (p. 447-448): «(. . .) le vieux dieu chacal Oup-ouaout, qu'une figurine de la collection de Berlin représente en soldat barbu à cheval». Je n'ai pu retrouver trace de cet Oup-ouaout cavalier qui était peut-être un doublet de notre Anubis. Ces petits documents que l'on date des II°/III° siècles de notre ère sont pour la plupart originaires d'Égypte, sinon d'Alexandrie même, et il doit en être de même pour notre Anubis cavalier. Je ne peux citer qu'un seul document montrant Anubis en uniforme dont on sait avec certitude qu'il a été trouvé hors d'Égypte: un médaillon en terre cuite d'Alba Fucens (Samnium) cf. Leclant dans *Orientalia*, 39 (1970), p. 366; Malaise, *Inventaire* (EPRO 21), p. 52, Alba Fucens 3; Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (EPRO 57), p. 162 (Doc. 264).

[12] Cf. Kantorowicz, *Gods in Uniform*, p. 380 sq. Cette hypothèse est la plus plausible de toutes celles formulées pour expliquer cette iconographie. L'idée selon laquelle ces divinités en uniformes auraient été les *dii campestres* des soldats des garnisons limite quelque peu leur importance (cf. Perdrizet,

De quelle «Victoire», de quel «Triomphe» peut-il s'agir ? Semblable aux autres religions orientales, la religion alexandrine offrait à ses adeptes une forme de salut, et ses dieux assuraient toutes sortes de victoires contre le mal, grâce à leurs pouvoirs apotropaïques. Or, de tous les dieux du panthéon gréco-égyptien, c'est Anubis qui revêt le plus fréquemment l'uniforme du Triomphateur. Il est tentant d'évoquer alors l'essentielle Victoire: la Victoire sur la mort que remportait pour chacun ce dieu secourable, en évitant au cadavre la destruction grâce à ses talents de momificateur, en assurant l'inviolabilité de la tombe par ses vertus protectrices, en guidant sur les chemins de l'Au-delà les âmes qui plongeaient dans l'Inconnu [14].

Terres cuites Fouquet, p. 35). La suggestion de Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, p. 270 sq. selon laquelle ces dieux étrangers auraient revêtu l'uniforme pour être plus facilement acceptés dans le collège des divinités gréco-romaines, est difficile à accepter. Si on considère l'hostilité qui de manière à peu près générale, entoura les dieux égyptiens, il est à prévoir que, loin de leur concilier les esprits, cette démarche aurait été considérée comme une insultante provocation, et que la cuirasse de l'Imperator n'aurait pas fait oublier aussi facilement la tête du chien Anubis.

[13] Il en est ainsi *mutatis mutandis* pour la célèbre statue de Marc-Aurèle qui orne la Place du Capitole à Rome.

[14] On sait que la notion de *m3ʿ ḫrw*, expression qui qualifie le défunt vainqueur des épreuves dressées entre lui et l'Au-delà, se rattache à l'idée de Triomphe, de Victoire guerrière, en particulier celle d'Horus sur les ennemis de son père Osiris. Cf. Anthes dans *JNES*, 13 (1954), p. 21-51; Derchain dans *ChrEg*, XXX/60 (1955), p. 230-233; Yoyotte, *Le jugement des morts*, dans *Sources Orientales* 4, p. 36-39. Sans affirmer que l'iconographie des dieux égyptiens en uniforme est l'*interpretatio graeca* de la notion de *m3ʿ ḫrw*, c'est cependant dans cet esprit qu'il est le plus logique d'analyser notre Anubis et les autres divinités égyptiennes qui revêtirent la cuirasse.

XENOPHON OF EPHESUS ON ISIS AND ALEXANDRIA

J. GWYN GRIFFITHS
(Swansea)

In some ways there is a marked contrast between the work of Xenophon of Ephesus and that of Apuleius, and the latter has received, partly for this very reason, a good deal more attention.[1] Xenophon's religious outlook and the question of his origin are matters which will, I feel sure, be of interest to Professor Maarten J. Vermaseren, the distinguished scholar whom we are now delighted to honour.

I

Xenophon of Ephesus is regarded usually as an inferior author. Certainly some of his modern expositors, notably Merkelbach, show much more subtlety than one feels Xenophon himself was capable of. One is reminded a little of the intricate diagrams which Claude Lévi-Strauss is sometimes able to impose on primitive myths. A comparison with Apuleius also shows Xenophon in a rather modest and unambitious light. Apuleius is a skilled craftsman who in the *Metamorphoses* has brilliantly shaped the material borrowed by him, adding some significant material of his own and withal an impressive dimension of depth. By comparison Xenophon is naive and simplistic. Yet sometimes he shows a telling force of phrase and some of his episodes are related with a degree of descriptive power. At times we feel that there is something lacking in the central psychological motivation of his novel; in particular, the movement of the characters from one place to another seems often to be aimless, although the travel-element in other ancient novels is open to a similar doubt. Yet his very weaknesses make him in some ways a more important witness to the origin and character of the early Greek novel. If Chariton doubtless wrote before Xenophon of

---

[1] Cf. the Bibliography in my *Apuleius of Madauros: The Isis-Book* (*Metamorphoses XI*). Edited with an Introduction, Translation, and Commentary (= EPRO 29; Leiden, 1975).

Ephesus, yet it is the latter, as Reardon [2] points out, who represents the difficulties which the early form of the novel imposed on a less resourceful writer.

Whereas the *Ephesian Tale* is by no means the earliest of the Greek novels, there is a tendency now to place him in the early second century A.D.[3] Georges Dalmeyda [4] is uncertain, but inclines to a date not later than A.D. 263. In that year the famous temple of Artemis was destroyed, and although it was reconstructed in part afterwards, there can be no doubt that the vivid description which Xenophon gives of the cult of Artemis in Ephesus belongs to the period of its heydey, that is, before 263.[5] It is true that some details seem to be borrowed from Herodotus.

That the *Ephesian Tale* has a consciously strong religious element is manifest from the start, and in assessing this the pantheistic claims of the Isis-religion must be borne in mind. The hero and heroine, Habrocomes and Anthia, are both citizens of Ephesus, and whereas the opening descriptions of their beauty seems to owe much to the manner adopted by Chariton,[6] the account of the religious ceremonies at Ephesus has the stamp of personal knowledge and affection. There is a marked difference, it is true, in the religious attitudes of the protagonists. Habrocomes preens himself on his spiritual and physical charms, especially the latter, adopting a hubristic tone in the claim that 'he alone was beautiful' (εἷς καλὸς αὐτός)—a phrase with a religious undertone which recalls Εἷς Ζεὺς Σάραπις.[7] It is therefore not surprising that he invokes the jealousy of the god Eros, especially as he denies his divinity and denies also that he can make a person fall in love against his wish. We are then told that Eros is a jealous god (φιλόνεικος γὰρ ὁ θεός)—an adjective applied four times by Chariton to Eros.[8] As a result Eros promptly takes action in causing Habrocomes to fall in love with the beautiful Anthia, who is described as taking part in the procession of the Ephesian Artemis from the city to the temple. In this procession young maids and men of about the same age as Habrocomes—sixteen—are said to be taking part; and we are told that a cheerful feature of this religious festival was that the young people concerned often chose their future marital partners through the opportunities of meeting each other thus felicitously afforded. Not that the fair Anthia has this particularly in mind. She leads the procession of maids devoted to Artemis, and we are told (1.2.7) that apart from this, she was often seen in the temple, and that people took her for Artemis herself (προσεκύνησαν ὡς Ἄρτεμιν). Indeed in the account of her beauty there are divine elements; her eyes are said to be γοργοί, an adjective which usually means 'grim, fierce, terrible', but these eyes are also 'radiant like those of a girl' (φαιδροὶ μὲν ὡς κόρης) while at the same time they are 'fearful like those of a chaste virgin' (φοβεροὶ δὲ ὡς σώφρονος). This last adjective, and its noun σωφροσύνη, are key words in the theme of the novel. She is again greeted as the goddess or as her special creation. When Habrocomes appears among the young men, his superb physical form is also acclaimed, and people suggest that these two are obviously made for one another. They proceed to show a mutual interest and then fall in love, thus fulfilling the plan of the god Eros, who is said to overcome Habrocomes and make him his prisoner (καὶ ἦν αἰχμάλωτος τοῦ θεοῦ). Habrocomes indeed concedes the victory to Eros and acknowledges his divinity (1.4.1). Yet he tries to resist final surrender with a show of Stoic interpretation: it is only to his eyes that Anthia is fair, not to himself; Eros shall therefore not rule him. The god renews his pressure, and Habrocomes renews his posture of humble resignation. Yet Eros plans a big revenge (μεγάλην . . . τιμωρίαν) on him for his former arrogance. Habrocomes returns to his customary exercises, and Anthia to the cult of the goddess—she seems to be regarded as a priestess. They meet again in the sanctuary of the goddess (1.5.3). They pray separately to the goddess (Artemis), but it is the same prayer. Their condition, in the meantime, becomes pitiable through pining and despair, and their parents are worried. Prophets and priests are consulted, and this is a situation which may well worry a modern reader for a different reason. The cause of the trouble seems so simple. Why should prophets and priests be consulted? These people do their job; they make sacrifices and speak foreign words in order to appease certain deities; they aver that the trouble is caused by chthonian gods. But no solution is forthcoming and an oracle is consulted—that of Apollo in Colophon, which was not far from Ephesus. The god sees a host of dangers facing the lovers; they will flee from pirates on the sea, will suffer fetters at the hands of sea-going folk;[9] they will both have for a marriage-chamber a grave and annihilating fire, but near the currents of the River Nile they are to offer one day rich gifts to august Isis, the saviour-goddess (Ἴσιδι σεμνῇ σωτείρῃ). After misfortunes a better lot eventually awaits them. The central role of Isis, then, as the saviour-goddess is thus clearly prophesied.

---

[2] Cf. B. R. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.* (Paris, 1971), p. 358. Franz Zimmermann, *Die* Ἐφεσιακά *des sog. Xenophon von Ephesos. Untersuchungen zur Technik und Komposition,* in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft,* 4 (1949-50), pp. 252-86, takes a more favourable view of Xenophon as a writer. In *Hermes,* 27 (1892), pp. 36-67, K. Bürger argued, elaborating a suggestion made by Rohde, that we have only an abbreviated form of the writer's work; Zimmermann accepts this thesis and Reardon tends to favour it. Tomas Hägg in *Classica et Mediaevalia,* 27 (1966), pp. 118-61 and in his *Narrative Technique in Ancient Greek Romances* (Stockholm, 1971), pp. 98ff., cogently urges that cases of a meagre, as opposed to full, narrative may be deliberate, since full treatment may have previously been given to a similar episode, but he does not explain away the instances of omission which leave the reader uninformed about persons or things abruptly introduced (e.g. the appearance of Hippothous, discussed by Bürger on his p. 43).

[3] Reardon, *The Greek Novel,* in *Phoenix,* 23 (1969), pp. 291-309, see p. 294, n. 10; also, for a general survey, his *Aspects of the Greek Novel,* in *Greece & Rome,* 23 (1976), pp. 118-31. Three important studies of this novel appear in R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Munich, 1962), pp. 91-113; in H. Gärtner in *PWRE* s.v. *Xenophon von Ephesos* (1967), *coll.* 2055-2089; and in R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (London, 1971), pp. 243-54.

[4] *Xénophon d'Éphèse, Les éphésiaques* (Coll. Budé, Paris, 1962, revised form of the 1926 ed.), xii-xiv. For the text see also A. D. Papanikolaou (Teubner, 1973).

[5] Cf. Otto Weinreich, *Der griechische Liebesroman* (Zürich, 1962), p. 14; Dalmeyda, p. xiii, citing Charles Picard, *Éphèse et Claros* (Paris, 1922), p. 674, n. 5; cf. Josef Keil, *Ephesos: ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*[5] (Wien, 1964), p. 23. For a suggestion by C. Moreschini, see below n. 45; and one by R. E. Witt, n. 47.

---

[6] That Chariton in general influenced Xenophon is shown by Francesco Garin, *Caritone e Senofonte Efesio*, in *SIFC*, 17 (1909), pp. 422-9; Dalmeyda, pp. xxixff.; Reardon in *Phoenix*, 23 (1969), p. 298; A. D. Papanikolaou, *Chariton-Studien* (Göttingen, 1973), pp. 153-9. The exaggerated accounts of beauty, especially of the heroine, are a feature of other novels and stories; cf. Apuleius, 'Cupid and Psyche', *Metam.*, 4.28 with the remarks of P. Grimal, *ad loc.* (Paris, 1963), p. 35; P. G. Walsh, *The Roman Novel* (Cambridge, 1970), p. 200. Carlos Miralles, *La novela en la antigüedad clásica* (Barcelona, 1968), p. 55, compares Byzantine romances in this respect.

[7] See Erik Peterson, Εἷς Θεός (Göttingen, 1926) and my *Plutarch, De Iside et Osiride* (Cardiff, 1970), p. 401.

[8] See A. D. Papanikolaou, *op. cit.*, p. 157.

---

[9] F. Zimmermann, *op. cit.*, p. 257, wishes op take ἄνδρες μιξοθάλασσοι as simply 'sea-robbers'. This is the only occurrence of the adjective, and *LSJ* gives the meaning '*having intercourse with the sea*, like fishermen and sailors'.

The theology presented in this way is not entirely lucid. What surprises one, to start with, is the absence of Artemis of Ephesus in the motivation and the execution of the proceedings. Although her festival is warmly described (opinions differ on the authenticity of the detail: see H. Gärtner in *PWRE* 1967, 2058f.) and the devotion of Anthia to her cult is serenely conveyed, the importance of this in the sequel is not at all clear. Furthermore, Anthia seems to be strangely omitted from the moral balance-sheet of the oracle and what lies behind it. It is Habrocomes who has caused the trouble by his arrogant challenges to Eros. Even in his case there is a slight moral embarrassment since he eventually surrenders humbly to the god. But the latter insists on his revenge. That Anthia should be encompassed in this revenge, facing a multitude of trials and dangers, is morally indefensible. To the Greek mind and perhaps the ancient mind in general, the explanation here was probably her imminent marriage to Habrocomes. Once that had happened, they were doubtless regarded as implicated in the same fate.

The parents are naturally puzzled and grieved by the cryptic references in the oracle. They decide that it implies at least that the lovers should be united in marriage, for the second line states that 'one disease holds them both, and a cure has arisen from the same source', the meaning being that love is the disease and that marriage is the cure.[10] They are determined also to 'appease the oracle' (παραμυθήσασθαι τὸν χρησμόν);[11] then we are told that they decided 'to send them forth, after the marriage, to dwell in foreign parts for a time'—a sentence that has caused a good deal of scornful comment. If the oracle has prophesied dire happenings abroad, why on earth should the parents take the first opportunity to expedite the prophecy by sending the lovers away from Ephesus? We are convincingly told that the lovers themselves are not worried, since they deemed present joys to be more valid than future ills. For a short time life to them seemed all a festival (ἑορτὴ δὲ ἦν ἅπας ὁ βίος αὐτοῖς) and they forgot the gloomy prophecies of the oracle. But before long the parents decide that the time has come to send them abroad, for they would thus see other lands and cities, 'and appease the oracle of the god, as far as that was possible, by removing themselves for some time from Ephesus' (1.10.3). The phrase about 'appeasing the oracle' is repeated from the earlier statement. It is clearly a religious motivation; but it is feebly linked to the idea of seeing other countries—an insipid apology for the element of travel which was expected in these novels. The matter is discussed again when their ship sails. Megamedes, Anthia's father, wishes them well. 'May you escape', he says, 'the dire aspects of the prophecies.' He ends by saying, 'We are sending you out on a painful but necessary voyage.'

---

[10] Cf. Zimmermann, p. 256, with an unnecessary querying of ἀνέστη (ἅμ' ἔσται T. W. Lumb) since the aorist expresses a well-established truth.

[11] This meaning is close to that of 'relieve, assuage, abate', given by *LSJ* § 3. Zimmermann, p. 262, takes it to mean 'fulfil', arguing that the clause twice added, 'as far as was possible', suggests this. Whereas the appeasing, it must be agreed, leads to an attempt partially to fulfil the oracle, the actual meaning of the verb must be related to other known senses.

Several comments on this episode have done little justice to its religious emphasis. Rohde[12] remarks that the oracle clumsily removes the element of suspense from the subsequent narrative. This is not quite true, for one is curious to learn how the cryptic details are going to work out, especially the 'fetters', the 'tomb', and the 'fire'. Further, we need to face the fact that an oracle frequently figures in the early phases of these novels. Merkelbach[13] mentions first the parental motive of letting the young pair see other countries, and sees here a reminiscence of the prooemium of the *Odyssey*, the wandering of Odysseus becoming a symbol of the wanderings of the heroes of the novels. He also stresses that in these novels every voyage stands for the wandering through life imposed by fate. But the motive of appeasing the oracle, which is here mentioned for the second time, is more important, and certainly the most dangerous attitude, according to ancient beliefs, would be to act immediately in defiance of it.[14] Merkelbach does compare, very rightly, the upshot of the oracle in 'Cupid and Psyche', where Apollo commands the king to place his daughter Psyche on a high rock on a mountain-top, adorned with the equipment for a funerary bridal-chamber—another idea, incidentally, which is found in Xenophon's oracle, combining the thoughts of marriage and death. Apuleius tells is that the king, although much distressed, instantly carries out the oracle's command.[15] Although the oracle in Xenophon does not begin with an imperative, but uses the future tenses of prophecy, the last line but one has an aorist subjunctive with the sense of an imperative, a usage found in Hellenistic Greek [16] (σωτείρῃ μετόπισθε παραστῇς ὄλβια δῶρα, 'provide rich gifts later for the saviour goddess'). It is only by a projection of modern ideas into the past that the reaction to the oracle in this novel becomes ridiculous. To the ancient mind oracles must be respected, and even appeased by a degree of compliance.[17] Such an attitude was probably helped by the Stoic influence which is sometimes evident in this work. Destiny, according to Stoic thought, cannot be defied or changed; it must be endured cheerfully, and in this case the initial perils are doubtless envisaged as leading to eventual bliss, thus producing an attitude of 'Let's get the inevitable misfortunes out of the way as soon as possible!' We are told that the ship was sumptuously equipped and that the farewell to Habrocomes and Anthia was shared by all the people, as though they were everybody's children—ὥς μελλόντων ἀπαλλάττεσθαι παίδων κοινῶν. This is a pleasing touch, recalling Xenophon's other expression about the whole of life being a festival. Then comes the sentence (1.10.5) which says that the voyage was planned with Egypt as its destination, a clear indication that the deliverance promised by the oracle as due to happen in Egypt is what is borne in mind. This is confirmed by the cheerfulness ascribed to Anthia's parents, who were looking to the hopeful end of the predictions, τὰ τέλη σκοποῦντες τῶν μεμαντευμένων.

---

[12] *Der griechische Roman und seine Vorläufer*^{3} (1914, repr. 1960), p. 424. H. Gärtner in *PWRE* (1967), *col.* 2061, rightly remarks that it is the double motivation for the journey that is clumsy. A 'Bildungsreise' or a concession to the oracle—either idea by itself would give a credible motive, but both together form an awkward combination.

[13] *Roman und Mysterium in der Antike*, p. 94f.

---

[14] Here I find Reardon's formulation in *Phoenix* 23, p. 299 a little puzzling; discussing the oracle, he says, 'it is only *in defiance* of its predictions that the young couple's parents send their children abroad', as though the oracle implied, 'Don't go abroad, or else these perils await you.' I take the meaning to be rather, 'You are destined to meet these perils abroad, and only then, in Egypt, will deliverance come.'

[15] Cf. P. G. Walsh, *The Roman Novel*, p. 202, on this and other instances of the oracle-motif.

[16] For this Hellenistic usage see E. Schwyzer and A. Debrunner, *Griech. Gramm.* II (Munich, 1950), p. 346, § 4. The text and interpretation of the oracle are well discussed by Franz Zimmermann, *op. cit.*, p. 255ff. On pp. 258-9 he justly questions the reference of the second person (is it to Anthia ?), but has overlooked the extended use of the subjunctive mentioned above. When he removes three lines of the oracle as interpolations, one feels that it is an arbitrary procedure.

[17] It is hard to follow the statement by Albin Lesky about the oracle: 'In order to avoid these perils, the relatives of the young couple send them on a journey' (*A History of Greek Literature*, London, 1966, p. 863). He ends his discussion by calling the author (p. 864) 'this deplorable scribbler'. The German adjective was not quite so strong ('bei diesem kümmerlichen Skribenten', 3rd ed., Bern, 1971, p. 965). Yet the novelist deserved a more careful reading.

In the many wanderings and adventures then described, it is the theme of fidelity to the marriage vow that stands out. The married couple swear that whatever happens, even if they are separated, they will remain faithful to each other, and will not contemplate marriage or physical union with any one else. After stopping at Rhodes their ship proceeds to 'the sea called the Egyptian sea' (1.12.3), but soon afterwards they are attacked by pirates and lose their freedom. Pressure is brought on each of them to abandon the vow of fidelity, and Habrocomes says, 'The prophecies are beginning to be realized; the god is already taking his revenge on my arrogance' (2.1.2). He is also able to utter and practise admirable sentiments such as:

> 'I am a slave, but know how to keep my vows. They have power over my body, but I still have a soul that is free.'
>
> (2.4.4)

Their separation and cruel treatment at the hands of many varying masters do not diminish their determination to remain faithful to one another, death being preferred to disloyalty. The fierce flame of fidelity and chastity is not once allowed to flicker, and we recall that this is one of the central themes of the Greek novel. Reardon[18] rightly compares Xenophon of Ephesus with Heliodorus in this matter: the presentation of the chaste ideal is almost fanatical, whereas Achilles Tatius, Longus, and Chariton are rather less dogmatic in their approach. Yet these are all love-stories with happy endings, and they differ very much from earlier Greek literature in their treatment of love. If the Greek novel combines features of epic, Alexandrian erotic poetry, and romantic historiography, or even if it can be seen to be foreshadowed in a tragedy such as the *Helena* of Euripides, which contains the element of travel, yet its idea of love is not found in any of these prototypes.[19]

---

[18] *Phoenix*, 23, p. 300f.; 307.

In the *Ephesian Tale* it is not virginity, but fidelity and devotion in marriage that is the ideal so fervently lauded. In the case of Anthia there are piquant situations where the uncompromising nature of the ideal is presented with a challenge, almost, to credibility, as when she is threatened with being buried alive with ravenous dogs and is actually treated thus, but with a redeeming and unexpected touch of succour; or again, when her master owns a brothel and puts her in charge. In one instance, when she feigns readiness to marry the respected irenarch Perilaus, we begin to tremble for her determination, but our fears are soon removed. Habrocomes is also sorely tried and tested in this matter, but not in situations that are quite so bizarre. If we ask what is the theological inspiration of this belief, there can be little doubt that it is the religion of Isis. Just as in this story she is the saviour-goddess who brings deliverance and reunion to the lovers after their many trials and dangers, so also is she the obvious source of the ethic to which they are so firmly committed. It is true that in the early part of the novel, at least until we come to the oracle, it is the Ephesian Artemis that is presented with affectionate detail. This applies not only to the account of her festival, where the lovers first meet, but at certain intervals after this. Before the voyage sacrifices are made to her (1.10.5), although it is then immediately stated that the destination is Egypt. A little later, when they land on the island of Samos, they renew their vow of faithfulness, and Anthia swears this 'by our ancestral goddess, the great Artemis of Ephesus', adding two other divinities—'by this sea which we are crossing' and 'by the god who has so finely made us mad for one another', where the allusion must be to Eros and where the oxymoron is well pointed—τὸν ἐπ' ἀλλήλοις ἡμᾶς καλῶς ἐκμήναντα θεόν. Again, she asks 'the gods and ancestral Artemis' to recompense a merciful goatherd (2.11.8). In keeping with this attachment to Artemis is a touching love of Ephesus. When the young couple depart, the parents say, 'May you come back again to your beloved country' (τὴν φιλτὰτην ἀπολάβοιτε πατρίδα), and soon afterwards we are told that they already pining for home (τῆς πατρίδος ἐπιθυμοῦντες). In a dedication they set up in Rhodes they describe themselves as 'citizens of holy Ephesus' (ἱερῆς 'Εφέσοιο πολῖται, 1.12.2). When serious troubles begin, they cry out to father and mother and 'the beloved country' (ὦ πατρὶς φιλτάτη, 2.1.2). In dire straits Habrocomes asks, 'Where is it now, the happiness which we once experienced in Ephesus?' (2.8.1) When Anthia is in Tarsus in Cilicia, she is delighted to meet a man from Ephesus; though he cannot help her with useful information, she enjoys remembering her homeland (3.4.3). Like other early Greek novels, the *Ephesian Tale* encompasses many cities and countries, but attachment to the *polis* is a very warm element. After the reunion of Habrocomes and Anthia, the happy ending is a home-coming to Ephesus. It may be argued that this emphasis is as old as Homer and that the *nostos* of the *Odyssey* is the prototype. In the literary background, however, from which the Greek novel developed, it is the early Egyptian romances that significantly show this approach. It is present in the earliest of them, *Sinuhe* and *The Shipwrecked Sailor*, stories which both take us to strange far-away lands, but not without reminding us that the return home is the sweet culmination that is ardently desired.

---

[19] Cf. Weinreich, *Der griechische Liebesroman*, p. 22ff.

Reverting to the theological question we raised, it is very difficult to see how the religion of Artemis of Ephesus could have provided the chaste ideal which motivates our characters. If Artemis in the Greek tradition is a 'virgin goddess chaste and fair', the religion of the Great Mother was a worship rather of the force of procreation and fertility, although certain violent paradoxes emerge. The priestess had to be a virgin according to Strabo

(14.1.23), but could marry later. At the same time married women could not, on pain of death, enter the temple, nor might courtesans unless their relationship with men was over. The male priests, the Megabyzoi, had to castrate themselves, while another priestly college, the Essenes, had to refrain from sexual intercourse during their year of office.[20] Yet it is likely that an orgiastic ritual was carried out, and that sacred prostitution was a part of the temple ceremonies. It is doubtful whether this religion could have inspired the ideal of marriage which we find in the *Ephesian Tale.*

In Egyptian religion the goddesses of love are not given to the perversions of the Ephesian cult, although there is a variety of emphasis. Hathor was the goddess who denoted the anarchic and anti-social side of sexual love. Isis, in contrast, is the embodiment of love in the sense of devotion to husband and child; she is the pattern of unswerving loyalty within the orbit of marriage and the family. In the myth her love is said to persist beyond death and to produce new life in the dead Osiris. The same myth, it is true, refers to the adultery of Osiris with Nephthys, thus blurring the ideal picture. But Isis remains beyond reproach. Whereas the Romans occasionally made immoral use of her temples, in so doing they were misrepresenting the cult and its precepts.[21] According to the Aretalogies Isis was the very creator of marriage;[22] and according to Plutarch[23] she was regarded as the 'pattern of piety' (εὐσεβείας . . . δίδαγμα).

It is true that there are some anomalies in the role of Isis in the

---

[20] See Hugo Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlin, 1930), pp. 87-90. Xenophon is really presenting archaistically the Greek Artemis.

[21] For a sound recent discussion see Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (= EPRO 51; Leiden, 1975), chapter 5, pp. 111ff.

[22] Love and childbirth are ascribed to her as well as the affection of children for parents. See Dieter Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* (Berlin, 1961), pp. 44-47 and 53. See also now Yves Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* (= EPRO 49; Leiden, 1975), p. 116, line 17, σύνοικον δ'ἔλαβες Σέραπιν, καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον. . . , with the Commentary on pp. 54ff. Serapis takes the place of Osiris here. The editor dates it to the second century or early first century B.C. (pp. 102ff.). If this is correct, it will be the oldest of the Isiac aretalogies (p. 114).

[23] *De Is. et Os.* 27, 361 E.

Ephesian Tale. Whereas the oracle plainly marks her out as the saviour-goddess to whom grateful gifts will eventually be appropriate, the actual sequel does not clarify her role in this respect and her contribution is not comparable to that made by her to the dénouement of the *Metamorphoses* of Apuleius, where Isis supplies both the culminating deliverance and the bond which binds the whole novel together. There are some difficulties of interpretation in the *Ephesian Tale*, especially problems relating to the oracle and its fulfilment. Some scholars seem to me to deal too harshly with Xenophon in this matter, forgetting that Greek oracular utterances in general are not exactly renowned for their transparent clarity. The reference in the oracle's line six to the tomb which will prove a marriage-chamber to the young couple is taken to allude to the strange episode in which Anthia is buried alive. It is an episode related with considerable effect (3.5.5ff.) although it suggests, with a few other scenes, that the author has a relish for the macabre and would have done well as a script-writer for X-films. Thinking that Habrocomes is dead, Anthia plans a feigned marriage to the rich and kindly Perilaus. Really she is planning to join Habrocomes in death. At a certain point in the marriage ceremony she swoons and takes what she believes to be poison. Actually it is a strong sleeping-draught. Perilaus is overwhelmed with sorrow and buries her in a sumptuous funerary chamber. Here she is disturbed by robbers who take the precious equipment and also the now awakened Anthia. She is placed by them on a ship which is bound for Alexandria. Now although this episode involves only a *Scheintod*, it is carefully presented in relation to the oracle. Perilaus, preparing the burial, addresses Anthia saying, 'To what a bridal chamber shall we be leading you—it is a tomb!' If it be objected that ἀμφοτέροις in line 6 of the oracle must include Habrocomes, the answer is that in Anthia's mind the death-wish is also the love-wish: she declares that she wants him alone as her husband; in death also she desires him (3.6.3), and Perilaus himself refers to Habrocomes as though he is to share the tomb with her: μακάριος ἐκεῖνος ὡς ἀληθῶς (3.7.3).[24] Anthia also tells the robbers that she is consecrated to two gods, Eros and Death (3.8.5), and the conjoining of these ideas is a favourite feature not only of the novel but also of earlier Greek and Latin literature.[25] But beyond this emerges the question of a possible reflex of Egyptian myth and ritual. Kerényi[26] believed that the *voluntaria mors* of the mystic ritual is reflected, and Merkelbach[27] presses the parallels still more incisively. The *voluntaria mors* of the initiate was naturally a *Scheintod*; and it is maintained that a sacred marriage was a part of the ceremonies, pointing in myth to the union of Isis and Osiris after death. It should be made clear here that some of Merkelbach's theories about the Isis-cult can scarcely be related to the evidence; for instance, his claim than 'an initiation into sexual intercourse was a part of the Isis-initiation' is not supported in any way by the account of the Isiac ceremonies given by Apuleius. Again, death or near-death or feigned death occurs often in these stories, but to seek a ritual meaning as part of the author's purpose needs clear and unequivocal pointers.

---

[24] All this is ignored by Zimmermann, *op. cit.*, p. 257 ('Damit erweist sich ἀμφοτέροις als sachlich falsch.').

Kerényi (p. 64) refers to Artemis in our novel as a mere doublet of Isis; and Merkelbach[28] presents the same view, suggesting that it is only by the end of the novel that the reader realizes that it is Isis who has brought deliverance to the reunited lovers, when they return to Artemis in Ephesus. The uninitiated, he argues, would not realize this at all; nor would initiates see it at once. Such an approach entails a consciousness on the part of the author that he is appealing at once to two levels of readership. Whereas we might well believe that of Apuleius, it is hard to imagine that an author so lacking in sophistication as Xenophon of Ephesus was planning his work in this way. Perhaps he was aware that the Isiac doctrine represents Isis as subsuming the functions of other deities, including Artemis; more probably he was not conscious of applying such a doctrine, but was unconsciously reflecting the influence of Isis as the true inspiration of the novel when he put the ethic of chastity and fidelity in the foreground of its tensions.

---

[25] P. G. Walsh, *The Roman Novel*, p. 202, n. 4, refers to Sophocles, *Ant.*, 891, ὦ τύμβος, ὦ νυμφεῖον. Cf. also Lucretius on the sacrifice of Iphigenia (I. 85ff.); Kerényi, *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen, 1927), p. 143, n. 114; Zimmermann, *op. cit.*, p. 257.

[26] *Op. cit.*, p. 142f.

[27] *Roman und Mysterium*, p. 103.

[28] Merkelbach, *op. cit.*, p. 17. H. H. O Chalk in *CR* 13 (1963), p. 163, properly raises the difficulty about the frequent unions of lovers in the novels. Surely they are not all related to ritual. Rather illogically, however, Chalk tends to accept the main claims of the ritual theory. They are refuted in a valuable study by Günther Freymuth, *Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien*, in *MusHelv* 21 (1964), pp. 86-95; see too the synopsis by Leclant and Clerc in *Inventaire bibliographique des Isiaca*, II (= EPRO 18; Leiden, 1974), p. 38, no. 435. For Otmar Schissel von Fleschenberg in *WSt* 30 (1908), p. 231-42 the 'Liebesnacht' is almost a constant art-form within the fabric of these novels, and in his *Die Rahmenerzählung in den ephesischen Geschichten des Xenophon von Ephesus* (Innsbruck, 1909) he applies the doctrine zealously but not with complete conviction.

In one place this is explicitly set out. When Anthia prays to Isis before her temple in Memphis, she says:

> 'O greatest of the gods, up to now I have remained pure, being counted as belonging to you (λογιζομένη σή; νομιζομένη, F. W. Schmidt); and I preserve my marriage to Habrocomes undefiled.' (4.3.3.)

The allusion is to the way in which she repelled the advances of the wealthy Indian Psammis who had bought her as a slave (3.11.1). She is said to claim that she was dedicated to Isis by her father from birth until the time of marriage, and that one year is still wanting till that time; she also threatens the terrible vengeance of the goddess if Psammis violates her. He duly refrains and joins her in worshipping the goddess. A practice of dedicating the young to Isis is well authenticated.[29] Again, when Polyidus threatens to violate her (5.4.6), Anthia prays to Isis in her temple at Memphis, saying that it is thanks to the goddess (διὰ σέ) that she has kept herself pure for Habrocomes.

It is true that specific acts of Isis are not clearly set out in the novel. Indeed Zimmermann[30] remarks sarcastically that the 'august Isis' has not the least thing to do with the events by the Nile. Certainly the god Helius plays an important part in some incidents, as he shows;[31] and Merkelbach believes that here the cult of *Sol Invictus* has impinged on the central Isis-theme. Zimmermann further suggests that the influence of Isis is regarded as being confined to Egypt. This is quite misleading. When the young couple are reunited in the temple of Isis in Rhodes, their prayer of thanksgiving makes it clear that they regard the goddess as responsible for the whole outcome of their fortune:

---

[29] Cf. the case of Clea and the remarks in my Comm. *ad* Plutarch, *De Is. et Os.* 35, pp. 430f. See also Victorine von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* (Bonn, 1957), p. 15, where the present locus should be added to the literary allusions.

[30] *Op. cit.*, p. 258.

> 'O greatest goddess, we give thanks for our deliverance. It is through you, O goddess, most honoured of all to us, that we have been restored to one another.'
>
> (5.13.4)

Here we recall the importance of Isis as a deity identified with providence.[32] In P. Oxyrhynchus 1380, 43f. she is Isis Pronoia; and Apuleius tells us how the priest describes Lucius 'rejoicing in the providence of mighty Isis' (*Metam.* 11.15).

Episodes that exemplify the kind of difficulties of interpretation that arise are those that tell of the crucifixion and burning of Habrocomes when he is falsely accused of murder by the people of Pelusium (4.2.1ff.). He is brought before the Prefect of Egypt, and there, because of the pressure of his misfortunes, he is speechless. He is crucified on a rock on the banks of the Nile, his hands and feet being tied by ropes to the cross. He prays to the god who rules Egypt (without naming him), and a sudden wind removes the cross, hurling it into the river. Habrocomes is carried to the mouths of the Nile near the sea and in the process he is harmed neither by his bonds nor by river monsters. Near the sea he is picked up by guards and brought again before the Prefect, who is now still more wrathful and orders him to be burnt. Habrocomes prays again, and this time the Nile wells and surges, extinguishing the flames. By now the Prefect is duly impressed and orders Habrocomes to be kept in prison, but with great care until more is known of this man whom the gods are so clearly protecting.

---

[31] *Op. cit.*, p. 267ff. Even in Egypt Helius is the protector of Habrocomes, while Isis saves Anthia (p. 286).

[32] Reardon in *Phoenix* 23, p. 298, properly stresses this theme, but without noting the equation with Isis.

These episodes are exciting enough in a superficial sense, but Xenophon is interested also in their religious meaning. Even Rohde,[33] who pursues very little of this aspect of the work, acknowledges that the author was aiming at being theologically edifying. Reardon [34] goes further and states that Xenophon has written, in fact, a religious novel in which the gods are an essential element. He demurs, however, to the ritual approach, and the treatment of these two episodes is noteworthy from this point of view. If Habrocomes is speechless before the Prefect of Egypt, Merkelbach [35] sees in this the silence of the initiate. The theory assumes that the protagonists are constantly enacting, in some way, phases of the mystic ritual. It is not clear how the situation corresponds. The initiate had doubtless to be silent during certain parts of the sacred rites; he was also committed to being silent about them afterwards. There is no similarity of situation here. Indeed we recall rather the silence of Christ before Pontius Pilate (Math. 27.14; Mark, 15.5; Luke, 23.9), especially as that silence was also followed by condemnation and crucifixion. Otherwise the two episodes include the notion of impending death, and this is part of the ritual. In the detail about Habrocomes being thrown into the Nile and carried to the sea Merkelbach sees an unmistakable connection with the Mysteries, for Osiris is said to have suffered a similar fate, and to have escaped mutilation, save that his phallus was eaten by various fish (Plut,. *De Is. et Os.* 18). Here we must allow a clear resemblance, although one might explain it simply by positing the influence of the Osiris myth. It is not clear that the initiate enacted the fate of Osiris in this sense; admittedly Reitzenstein[36] and others have tried to apply it to the rite of baptism, but with no clear evidence that 'apotheosis through drowning' is implied in that rite. As for Kerényi's suggestion that the cross corresponds to the Osirian *djed*-pillar, this must be firmly rejected, since the cross derives from Roman custom. In the second episode, the attempt to burn the hero is related by Merkelbach to the 'fire-ordeal' of the Mysteries; it is attested in the rites of Mithras, but not in those of Isis. The final act concerns the inundation of the Nile. This, of course, had great religious importance; but here again its exact place in the ritual is not indicated.

---

[33] *Op. cit.*, p. 425. Cf. his remark on p. 419 that various gods are worshipped with no partisanship and Kerényi's comment, *op. cit.*, p. 58. According to H. Gärtner, *PWRE* (1967), *col.* 2060, the ἐπιχώριοι θεοί, wherever the main characters are, decide the action, producing a veritable pantheon in which Artemis, Isis, and Helius stand out, while an impersonal Heimarmenon also appears; nor does Eros vanish; beauty is bemoaned as a cause of arrogance and persecution. In the early part of his study in *Isis in the Graeco-Roman World*, R. E. Witt tends to follow Kerényi and Merkelbach in equating Artemis and Isis, but towards the end he faces up to what he calls 'the baffling polytheism' of the work, conceding that 'nowhere are we told explicitly that Artemis and Isis are in unity' and that an 'integrated theology' is lacking. To my mind these last points are valid, and yet the pervasive doctrinal and ethical influence is that of the Isis cult.

[34] *Courants littéraires grecs*, p. 355f.

[35] *Op. cit.*, p. 104.

It seems to me, then, that we are constantly in difficulty if we try to apply such a rigid theory to the *Ephesian Tale*, looking at every stage for a ritual reflex. Yet the studies of Kerényi and Merkelbach have the great and abiding merit of showing the religious purpose of this and other ancient novels, a purpose which had before them so often been obtusely ignored. An exception was Jacob Burckhardt who stated in his *Die Zeit Konstantins des Grossen*^{5} (Leipzig, 1927, 1st ed. 1852), 211, that books such as the *Metamorphoses* of Apuleius and the *Ephesian Tale* of Xenophon were written to win proselytes for Isis.[37] He does not elaborate on the methods employed, and if we compare Apuleius and Xenophon, we see many differences. Whereas the Aretalogies of Isis emanated from Egypt and were written doubtless by a devoted priesthood, the novels were not the result of an organized institutional propaganda. They expressed rather the impact made by the Isis-religion on individual authors whose style and presentation varied considerably.

II

'Where is it now, the happiness which we once experienced in Ephesus?' exclaims Habrocomes in prison (2.8.1), and his longing for Ephesus agrees with many other expressions of love for the city they have left, as we have noted above.

---

[36] *Die hellenistischen Mysterienreligionen*^{3} (Leipzig, 1927), p. 220ff.; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (= EPRO 22; Leiden, 1972), p. 232.

[37] Cf. Kerényi, *op. cit.*, p. 58.

It might be argued that this feature of the novel confirms the tradition that the author came from Ephesus. According to the Suda he also wrote a book on Ephesus. Whereas the sole manuscript which has transmitted the novel[38] omits the cognomen Ἐφέσιος, considerable detail is offered in the first book concerning the city, and particularly concerning the rites of Artemis. It has been shown that the geographical data are derived from literary tradition rather than autopsy,[39] and that the sacred rites omit some vitally distinctive features.[40] Many other writers, both ancient and modern, have preferred the comfortable cribbing of predecessors to the recording of personal observations, and I do not regard this as by any means a decisive argument against the Ephesian origin of Xenophon (if that was his name).

An examination of his background material—geographical, religious, and ethnographical—reveals that our author is most at home in Lower Egypt, and especially in Alexandria. This is the region reflected in several of his statements about people and customs. Admittedly, he is also familiar with the sun-cult in Rhodes. He may well have come originally from Ephesus, or at least his family may have; he has the sentimental attachment of the expatriate. But his *Sitz im Leben* is Alexandria.

---

[38] According to the Suda in ten books, as opposed to the five now extant. However, the ancient division of the material may have differed; cf. Rooke, *Xenophon's Ephesian History: or the Love-Adventures of Abrocomas and Anthia*. Translated. (3rd ed., London, 1727), 4 n. Rooke also cites an allusion made by Bernard Montfaucon in his *Diarium Italicum* referring to the five books of the novel. Elizabeth H. Haight, *Essays on the Greek Romances* (New York, 1943), p. 40, oddly mentions 'ten books (instead of the present eight)'.

[39] See H. Gärtner in *PWRE* s.v. (1967), *col.* 2058-9 and the works cited by him, esp. *La patria di Senofonte Efesio* (1926) by B. Lavagnini, reprinted in his *Studi sul romanzo greco* (Messina, 1950), pp. 145-56, where it is maintained that Herodotus is the source of the details about Ephesus. That seems to be true of the 'seven stades' said to separate the city from the Artemision and perhaps of some personal names; cf. Tomas Hägg in *Eranos* 68 (1971), p. 50, n. 49.

[40] As described in the novel, they are the rites of the Greek huntress-goddess Artemis rather than those of the Ephesian Artemis. See M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig, 1906), p. 244-5.

Like Heliodorus, Xenophon eventually transfers his narrative to Egypt and introduces Egyptian robbers.[41] Outside Egypt the novel covers a large part of the Eastern Mediterranean, as well as Sicily. No other Greek or Latin novel shows such a delight in purely geographical coverage; yet it is a delight marred by some suspect features. His idea of the situation of Cyprus seems odd, thinks Rohde,[42] for Habrocomes, in order to go from Italy to Ephesus, proceeds first to Crete, then to Cyprus, and from there to Rhodes. The journey is very briefly sketched (5.10.1-3): from Nuceria in the extreme south of Italy he takes a ship to Sicily, and from there the suggestion is that the route is direct for Ephesus viâ Crete, Cyprus, and Rhodes. The inclusion of Cyprus is indeed odd, unless one wishes to urge a religious and psychological motive in that Habrocomes stays there for a few days and prays to Aphrodite, thus refortifying his love and fidelity.[43] The use of the old city-names Byzantion (3.2.5), Perinthus (3.2.1 and 5), and Mazakon (3.1.1) is neither culpable nor decisively date-revealing, even if it does suggest a dependence on earlier literature.[44] What bedevils, equally, the attempts to relate the work to a particular age is the doubt as to whether the author is necessarily describing his own or recent times, although Moreschini [45] ably urges a date before A.D. 177 since he shows that then occur the first tangible results of the transfer of police powers by Marcus Aurelius to the governors of provinces, whereas the novel twice (2.13.3-4 and 3.9.5) makes the irenarch [46] responsible for attacks on pirates. If we consider that Ephesus and Alexandria are the two outstanding cities in the novel and that Artemis and Isis are correspondingly conspicuous, then there is some attraction in the suggestion of R. E. Witt [47] that the work dates from the reign of Gordian III (A.D. 238-244), when the *homonoia* between Ephesus and Alexandria resulted in coins figuring Isis and associated deities with Artemis. On other grounds an earlier origin seems likely.

---

[41] Cf. Max Schnepf, *De imitationis ratione, quae intercedit inter Heliodorum et Xenophontem Ephesium commentatio* (Kempten, 1887), 10. Many other parallels between the two authors are drawn, with the conclusion that Heliodorus was the imitator. Cf. Rohde, *Der griechische Roman*^{4}, p. 420-21. R. Helm, *Der antike Roman*^{2} (Göttingen, 1956), p. 45, argues unconvincingly that Xenophon imitated Heliodorus.

[42] *Op. cit.*, p. 423.

[43] Cf. Zimmermann, *op. cit.*, p. 279, n. 6.

[44] Cf. Dalmeyda, p. xv and H. Gärtner, *op. cit.*, *col.* 2086f.

[45] *Studi Classici e Orientali*, 19-20 (1970-71), p. 73-75.

[46] A post founded under Trajan; cf. Dalmeyda, p. xiii.

To revert to the geographical details, one is soon conscious that the treatment of Egypt stands out. In his admirable discussion of the names given by Xenophon to his characters, Tomas Hägg [48] touches on the personal names derived from place-names, and remarks that our author 'mentions the names of many countries and towns, usually only the best-known ones but in the case of Egypt also names of smaller places, some of them otherwise unknown;' he rightly adds that 'all this gives an air of authenticity.' He also refers [49] to his 'predilection for geography, and especially Egyptian topography'.[50]

Yet Rohde [51] marked out for special criticism the treatment of Egypt in the novel, referring in particular to the route followed by Hippothous in 4.1ff. One has the suspicion that the remarks are coloured by the approach to Xenophon as a kind of literary 'innocent abroad', if not a downright moron, although Rohde does take him more seriously at the end of his discussion, after noting the many details of the Egyptian account. Henri Henne [52] has examined the account critically and reached the conclusion (which in fact he understates) that for Lower Egypt it is eminently respectable. There is no need to repeat the minutiae of his discussion; but in general the itinerary is perfectly valid provided one concedes the logical limits of the context: a band of pirates is at large in Egypt, and there is no suggestion that their aim is to proceed from Pelusium to Coptos in as direct a route as possible. (Morally, by the way, the friendly but brutal marauder strikes a loud discord.) The initial stage by water from Pelusium to Hermopolis and Schedia[53] is perfectly feasible. Hermopolis[54] is oddly called 'Hermopolis of Egypt'; it refers to Hermopolis Parva (Damanḥur) in the Delta, and the expression suggests that the more important Hermopolis Magna (El-Ashmunein) in Upper Egypt was not known to the author. The mention of the canal of Menelaus near Schedia is an interesting detail; this was the canal which joined the Canopic branch of the Nile with Alexandria, and it confirms the impression of familiarity with Alexandria and its environs,[55] though its name is not given thus elsewhere.[56] That it was then possible to avoid Alexandria itself and proceed by water to Memphis is beyond question.[57] Memphis is justly described as 'sacred to Isis'; it was not, of course, at any time a city exclusively devoted to Isis, but in the Late Era and the Graeco-Roman era the prominence of her cults there was marked not only by worship within the city but also by her importance in relation to the neighbouring Serapeum as the Mother of Apis.[58] In the Graeco-Roman era Memphis was also conspicuous as a centre of Isis-propaganda through the medium of the Aretalogies.[59]

---

[47] *Isis in the Graeco-Roman World*, p. 244, citing Magie in *AJA*, 57 (1953), p. 173.

[48] *Eranos*, 69 (1971), pp. 25-59; this on p. 55.

[49] *Ibid.*, p. 58.

[50] Kerényi, *op. cit.*, p. 45, justly remarks that in this much-travelled world Egypt is the centre. H. Gärtner, *op. cit.*, *col.* 2059, puts the account of Egypt, even of the Delta, on a par with the rest, suggesting that, in the main, previous literary sources were used. While the last claim may be true, yet the sources used for Lower Egypt seem to be sound, and their much greater elaboration suggests personal interest and acquaintance.

[51] *Op. cit.*, p. 422, n. 4; cf. Dalmeyda, p. 48, n. 2, describing the itinerary as an 'aimable fantaisie' in which the author plays with the names of Egyptian places.

[52] *La géographie de l'Égypte dans Xénophon d'Éphèse*, in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation*, 4 (1936), pp. 97-106.

---

[53] See Strabo, 17.1.16 and Kees in *PWRE* s.v. *Schedia* (1923), *col.* 402-3; *WB* III, p. 330; *WB Suppl.* I, p. 417; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972), I, p. 26 and 149 (including ref. to a second Schedia in Upper Egypt); II, p. 79, n. 184; A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs*, I (Cairo, 1970), pp. 406-431 (on p. 407 he dates Xenophon to the beginning of the first century A.D.) identifies the site as that of the modern Kôm el-Gizeh.

[54] Strabo, 17.1.18-19, mentions two other towns of this name in the Delta, the one being placed near Buto and the other in the Sebennytic nome; and the present one, perhaps, in 17.1.22. Ptolemy, *Geog.* 4.5.18, mentions a Hermopolis Parva in the Alexandrian region, and Hermopolis Magna in 4.5.30 as being in Middle Egypt. A. Bernand, *op. cit.*, II, pp. 515-560, accepts the identification with Damanḥur, but follows Wilcken and Gardiner in refusing to identify the two sites *in toto* since a Hieraconpolis is indicated by the Horus-element in the name. His extensive report of the sources omits the ref. by Xenophon.

[55] Cf. Strabo, 17.1.18, who says that on the right of the Canobic canal was the Menelaïte nome, named after the brother of the first Ptolemy; cf. Pliny, *HN* 5.9.49, *WB* III, p. 311; *WB Suppl.* I, p. 412.

[56] A. Bernand, *Le Delta égyptien etc.* I, p. 432, argues for the location of the town Menelais at Schedia. He refers to 'Le nom que porta le canal d'Alexandrie: canal de Ménélais, selon Strabo . . .' but this is not quite correct. Strabo in 17.1.18 refers to the nome of Menelaus and in 17.1.23 to the city of Menelaus: see the quotations and translations given by Bernand on his p. 381.

[57] See Henne, *op. cit.*, p. 99.

After the mention of Memphis comes the brief statement 'and from there to Mendes', concerning which Rohde appends a sarcastic exclamation-mark. Henne (p. 100) also finds it surprising,[60] but he seems to forget that it is not a band of Isis-worshippers that is here implicated, but a gang of pirates; at the same time he admits that such a journey, from Memphis, was feasible by water. Then, we are told, they went through Taua (if we accept Hemsterhuis' almost certain emendation of ταῦτα), an important town of the Middle Delta which significantly is first attested in the Roman era;[61] it was probably near the site of the modern Tanta. Leontopolis, which is named next, probably corresponds in site to the modern Tell Mokdam, and was not the city of that name in the nome of Heliopolis.[62] Tanta and Tell Mokdam are not far distant from one another.[63] There is doubt about the location of a village called

---

[58] See H. S. Smith, *A Visit to Ancient Egypt* (Warminster, 1974), pp. 37ff. and 64ff.

[59] See J. Bergman, *Ich bin Isis* (Uppsala, 1968), p. 44ff. Ovid, *Amores*, 2.13.7-8 (= Hopfner, *Fontes*, p. 150), addresses Isis as one who honours Paraetonium, Canopus, Memphis, and Pharos.

[60] Whereas the sister-city Thmuis replaced Mendes as the nome-capital in the imperial era, there is no reason to doubt that Mendes continued to flourish then. Cf. Strabo, 17.1.19; Pliny, *HN* 13.2.8; and Kees in *PWRE* s.v. *Mendes* (1932), *col.* 780-84. There was also a Hermopolis in the nome; cf. *P.Oxy.* XI, 1380, 52. For recent excavations in Mendes see D. P. Hansen in *JARCE*, 4 (1965), p. 31ff. and 6 (1967), p. 5ff.

[61] Cf. Ptolemy, *Geog.* 4.5.21 M and Kees in *PWRE* s.v. *Taua* (1932), *col.* 2478-9.

[62] See Kees in *PWRE* s.v. *Leontopolis* nr. 7 (1925), *col.* 2054-5.

[63] See e.g. the map in Pierre Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne*, I (Paris, 1957), pl. 1 ('Noms Arabes'). There is some doubt also concerning the coastal region Paraition mentioned in 3.12.1. The reading has been emended to Paraitonion or Paralios; cf. Rohde, *op. cit.*, p. 423, n. O. Paraitonion (today Mersa Matruh) is discussed by Kees in *PWRE* s.v. (1949), *col.* 1182-4. It scarcely suits the reference in the context to Phoenicia.

Areia mentioned later (5.2.4 and 7; 5.3.1). Calderini[64] compares Ἄρεως κώμη, which he places in the Arsinoïte nome in the Fayûm. It would be wrong to interpret such a doubt unfavourably.

It is when he takes his pirates to Upper Egypt that Xenophon lets us down. From Leontopolis in the Delta they passed, we are told (4.1.4-5), many villages which were mostly insignificant and then 'came to Coptos which was near Ethiopia'; there they attacked merchants who were going either to Ethiopia or to India. Their story is resumed in 4.4.1, where Hippothous is in his pirate's cave and is sent for by the Prefect of Egypt. The contrast with the account of the Delta is striking. His record now is so miserably bare of place-names.[65] The statement about Coptos is not, admittedly, as bizarre as it looks. To the ancients Ethiopia began at Aswân, the southern frontier of Egypt, and on a small map the distance from Coptos to this frontier would not have seemed great. Further, there was an important trade route from Coptos to the Red Sea and from there to both Arabia and India, so that Xenophon's remarks about attacks on Ethiopian and Indian merchants in a region beyond Coptos are at least understandable. He may well, as Henne suggests, have picked up such information from merchants; and Alexandria would be a good place for such contact.

The geographical picture, then, concentrates its detail on the environs of Alexandria and the Delta; it is much more sketchy for Upper Egypt and also for other countries. It has more detail for Ephesus, and certainly a sentimental attachment to it, but probably the detail here derives from literary sources. The general situation suits well the kind of knowledge available to a man whose family came from Ephesus but who himself lived in Alexandria. It should be added that the cult of Helius in Rhodes is well covered. There may be personal knowledge in this connection.

Nor do the personal names used by Xenophon for people in Egypt betray any impossibilities if we bear in mind the fact that many foreign communities were represented there by this time, especially in Alexandria, and that there were Greek communities elsewhere in Egypt. Anthia in Alexandria is approached by a man called Psammis (3.11.2ff.), who is described as an Indian rajah on a trade mission to Egypt. The Indian connection should perhaps not be taken literally. Tomas Hägg [66] points out, quoting a statement by A. Dihle,[67] that the people of Axum in Ethiopia were generally called Indians because of the importance of that region in the trade between Egypt and India. Psammis is obviously an Egyptian name;[68] like Moiris (2.5) it occurs in Herodotus (2.159-161; Moiris in 2.13; 101), but Lavagnini's [69] argument that they are borrowed from Herodotus is not fully cogent since both names are attested later.[70] On the other hand Kyno (3.12.3), the lustful wife of Araxus, is undoubtedly taken from Herodotus (1.110), since it occurs only there.[71] It is possible that Araxus (3.12.2ff.) and Rhenaia (5.5.2ff.)[72] are names derived from places, as Hägg [73] has shown. Both the names could be Egyptian, Araxus deriving from *Ḥr-ỉgš*, 'Horus the Nubian', where Ἁρεκύσις could have, by syncopation of the third syllable, produced such a form;[74] Rhenaia could derive from *Rn-ỉ* [75] or an unattested **Rn-ỉ-ʿꜣ* ('My name is great').[76] One must agree with Hägg's conclusion that on the whole Xenophon has chosen 'realistic' names.

---

[64] *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, I, 2 (Madrid, 1966), p. 197, 198ff. Cf. *WB* III, p. 285 and *WB Suppl.* I, p. 404.

[65] Henne, *op. cit.*, p. 101, suggests that some details may have been omitted by the abbreviator. This possibility would not account for the contrast between the treatment of Lower and Upper Egypt, since accuracy is also involved.

That the references to the Isis-cult agree in general with what is known of its development in the Graeco-Roman era has been shown in the first part of our discussion. Naturally several facets belong to the universal cult. There are some, at the same time, that are distinctively Egyptian, and would have been familiar to an Alexandrian. The episode that stands out in this respect is that concerning Aigialeus and his dead wife (5.1ff.). At first sight it has nothing to do with Egypt. The scene is set in Sicily, and Aigialeus is a poor fisherman who shows kindness and affection to Habrocomes. Schnepf [77] reminds us that Theocritus (I.39-45) [78] with other Alexandrian poets liked to portray the simple life of the fisherman. Aigialeus and Thelxinoë [79] had both come from Sparta. The climax of their love is described in the kind of pithy and popular, yet restrained, turn of phrase which Xenophon at his best is able to achieve: 'We enjoyed what we had come together to seek' (ἀπηλαύσαμεν ὧν ἕνεκα συνήλθομεν, 5.1.5).[80] Aigialeus tells Habrocomes that when Thelxinoë died, her body was not buried (τὸ σῶμα οὐ τέθαπται), 'for I have her with me and always love her and have her company'; and he shows his friend the embalmed Thelxinoë in an inner room of the house, still preserving her youthful beauty. Then it is said that 'her body had been buried in the Egyptian mode', where τὸ δὲ σῶμα αὐτῆς ἐτέθαπτο is particularly unfortunate after the οὐ τέθαπται of a few lines before it—an instance of the careless writing which sometimes mars the work. The meaning is, however, clear: her body was not buried in a tomb in the ordinary way, but kept in the house, where it was treated with the Egyptian rite of mummification. Dalmeyda [81] refers to instances in the plays of Euripides where a stone or wax image of the dead is produced. Such an idea is very different from that of the preservation of the body. It is not Euripides but Egypt that has influenced Xenophon here.

---

[66] *Eranos*, 69 (1971), p. 42, n. 31.

[67] *Umstrittene Daten: Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer* (Cologne, 1965), p. 42, n. 31; cf. p. 65 (the South-Arabians were also often called Indians).

[68] See Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, I, p. 136, 8.

[69] *Studi sul romanzo greco*, p. 156.

[70] For Psammis see *NB* 481 and Foraboschi, *Onomasticon*, p. 343; for Moiris see *NB* 219; cf. Hägg, *op. cit.*, p. 42.

[71] *NB* 188 does record one instance of Κύνος.

[72] Her husband's name (Polyidus) is Greek.

[73] *Op. cit.*, p. 45. To his valuable conspectus should be added the by-form Araxius (*NB* 44).

[74] See F. Ll. Griffith, *Cat. of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, III (Manchester, 1909), p. 456; Ranke, *Personennamen*, I, p. 246, 8.

[75] Ranke, *ibid.*, p. 224, 4 (New Kingdom).

[76] There are many similar formations, beginning with *rn*, 'name'. See Ranke, *ibid.*, p. 222, 23ff. ('My name is excellent' etc.).

Mummification persisted in Egypt well into the Graeco-Roman era, and was adopted to some extent by Christians in Egypt.[82] A popular feature of the practice in the Roman era was the production, on the mummy-wrapping or on an attached wooden panel, of a painted portrait of the deceased. Many of these are of touching beauty and fidelity, and an example of a portrait of a woman found in Saqqâra [83] is dated to the mid-second-century A.D.—probably the *floruit* of our author. It is from this practice, probably, that the vividness ascribed by Xenophon to the preserved features of Thelxinoë should be derived. Archaeological evidence from the Fayûm shows that in several instances mummies with the accompanying portraits had been kept in houses before being deposited in tombs with a resulting deterioration in condition.[84] The mummy-label of a certain Senbêsis from Akhmîm shows that 261 days ensued between the date of death and that of burial.[85] Probably the interval was in many cases exceeded, and it is also likely that the mummy, when kept at home, was placed in an upright position.[86]

---

[77] *De imitationis ratione etc.*, p. 17.

[78] His fisherman is also old.

[79] 'Longshoreman' and 'The Heart Charmer': see R. E. Witt, *op. cit.*, p. 250; cf. Hägg, *op. cit.*, p. 52-53.

[80] Cf. Elizabeth H. Haight, *Essays on the Greek Romances*, p. 50.

[81] P. 58, n. 1.

Moreover, there is confirmation of the custom from literary sources other than Xenophon:

1. Cicero, *Tusc. Disp.*, 1.45.108, states that 'the Egyptians embalm their dead and keep them at home' (*Condiunt Aegyptii mortuos et eos servant domi*).

To emend *domi* to *humi* would be quite uncalled-for.

---

[82] S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart, 1960), p. 209-210 with refs.; C. C. Walters, *Monastic Archaeology in Egypt* (Warminster, 1974), p. 229ff.

[83] See A. F. Shore, *Portrait Painting from Roman Egypt* (revised ed., London, 1972), pl. 7. For other examples see K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler* (Wiesbaden, 1966); V. A. Pavlov, **Фаюмский** Портрет (Moscow, 1965, with photographs of Fayûm portraits in the Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow); id., **Египетский Портрет**, I-IV Веков (Moscow, 1967); Günter Grimm, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten* (Wiesbaden, 1974).

[84] Petrie, *Roman Portraits and Memphis*, IV (London, 1911), p. 2-3. The burials were in groups and in a simple mode. Cf. id., *Hawara, Biahmu, and Arsinoe* (London, 1889), p. 15.

[85] Carl Schmidt in *ZÄS* 32 (1894), p. 56 with ref. to F. Krebs, *ibid.*, p. 41, no. 22; G. Möller, *Demotische Texte. I. Mumienschilder* (Leipzig, 1913), pl. 35, no. 102; A. L. Schmitz in *ZÄS*, 65 (1930), p. 2, with ref. to the burial of S. Antony.

[86] Cf. Petrie, *Roman Portraits*, p. 2; Parlasca, *Mumienporträts*, p. 120.

2. Diodorus Siculus, 1.92.6, states that the Egyptians who had private tombs buried their dead there, but that those who did not have them constructed 'a new room (καινὸν οἴκημα) within their own home and set the coffin upright against the strongest wall.' cf. 1.91.7: many Egyptians keep the bodies of their ancestors 'in sumptuous chambers' (ἐν οἰκήμασι πολυτελέσι), gazing at them face to face.

See Anne Burton, *Diodorus Siculus, Book I: A Commentary* (= EPRO 29; Leiden, 1972), pp. 267 and 271-2.

3. Apuleius, *Metam.*, 8.7 *fin.* In her longing for the dead Tlepolemus, Charite had portraits or statues of him made in the likeness of the god Liber and appointed slaves to offer him divine honours (*imagines defuncti, quas ad habitum dei Liberi formaverat, adfixo servitio divinis percolens honoribus* ...).

The divine likeness may really involve Osiris, who was often identified with Dionysus; also the Egyptian apotheosis of the dead is something distinctive. cf. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, p. 77.

4. Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypot.*, 3.226 (= Hopfner, *Fontes*, 384) says that the Egyptians 'having removed the entrails, embalm them (the dead) and keep them with them above ground' (σὺν ἑαυτοῖς ὑπεργῆς ἔχουσιν).

This work was probably written about A.D. 200.

5. Athanasius, *Vita Ant.*, 90 (= Hopfner, *Fontes*, 561), states that the Christians of Egypt used to refrain from burying their dead under the earth, 'keeping them rather within (their houses) close to them' (φυλάττειν ἔνδον παρ' ἑαυτοῖς), a custom which Antony refused to follow.

cf. P. D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt* (Cambridge, 1913), p. 26 and 105; H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool, 1953), p. 90.

The passages in Diodorus Siculus, especially 1.92.6, are reminiscent of a statement in Herodotus (2.86 *fin.*), who says that the Egyptians preserve the dead body 'in a sepulchral chamber' (ἐν οἰκήματι θηκαίῳ), placing it erect against a wall.' Here the word οἴκημα, also used by Diodorus, suggests a chamber in a house, although Xenophon in 3.7.4 uses it of a tomb-chamber; but archaeological evidence does not so far support the custom for pre-Roman times.[87] Four of the passages make clear reference to the preserved dead bodies; only the episode in Apuleius refers to *imagines*, and even in this case it is not clear whether they imply separate portraits [88] or those which were attached to the mummy. The statement in Xenophon is unequivocal: the mummy is meant, probably with its attached portrait.

The Fayûm was the area where this practice was popular, and a man living in Alexandria would be likely to visit the Fayûm at one time or another, or at least to hear of the custom. In Alexandria itself the burial-customs were different. An episode relating to the supposed death [89] of Anthia describes how her prospective husband prepared a lavish burial for her: 'placing Anthia on a couch (ἐνθέμενος κλίνῃ) ... he took her to the tombs near the city, and here he laid her in a chamber ...' (3.7.4). The hypogaeum at Kôm esh-Shugâfa in Alexandria provides a splendid example of this type of klinê-burial belonging to the Roman era.[90] It is a type where not only is the body left without a coffin on a couch, but where the relevant part of the chamber is built in the manner of a canopied bed which can be approached from one side to receive offerings. There are plentiful examples too from the Ptolemaic era, as in the necropolis of Chatby and elsewhere.[91] In April 1976 Professor Günter Grimm showed me instances from the Roman era which he was currently excavating in the Gabbari area; also the massive example, relating to a prestigious family, in Wardian, near the western harbour.[92]

---

[87] Cf. Alan B. Lloyd, *Herodotus Book II* (= EPRO 43; Leiden, 1976), *ad loc.* vol. II, p. 363-4. The caves and old tombs described by Budge do not, however, suit the account in Herodotus.

[88] For this type see Parlasca, *Mumienporträts,* p. 66ff.; Shore, *Portrait Painting from Roman Egypt,* p. 27-28, with a different, but unacceptable, view of the literary evidence. The keeping of funerary statues in houses may have earlier antecedents. See the 'ancestral bust' from Deir el-Medina now in the Gallatin Egyptian Collection at the Metropolitan Museum of Art, New York. It is a splendid piece, reproduced and described in the *MMABull,* 25 (March 1967), p. 260, by Dr. Henry G. Fischer, who ascribes it to the Late 18th Dynasty, about 1350 B.C., and says that it is 'probably from a niche in one of the houses of the necropolis craftsmen, as in the case of similar busts as well as stelae, the latter actually naming the venerated dead.' I owe this ref. to Eva-Monika Borowietz.

[89] For the motif of *Scheintod* cf. Remy Petri, *Über den Roman des Chariton* (Meisenheim am Glan, 1963), p. 13.

[90] See P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria,* I, p. 34 with notes. For the use of this type of burial outside Egypt see Rohde, *op. cit.,* p. 419, n. 2; Kerényi, *op. cit.,* p. 41, n. 68; Fraser, *op. cit.,* II, p. 103, n. 240. Macedonia and Boeotia are referred to.

Another detail which shows familiarity with Egyptian custom and belief concerns Anthia's visit to the temple of Apis (5.4.8). We are told that there prophecies about the future are uttered in prose or verse by Egyptian children in front of the temple. A similar remark is made by Plutarch,[93] and is confirmed in Egyptian sources. In the Demotic Papyrus Dodgson from Elephantine, probably of the second century B.C., oracles are said to be uttered by 'the boy born in Elephantine'.[94] Spells for divination in the Demotic Magical Papyrus of London and Leiden (of the third century A.D.) several times refer to the help of a boy or child.[95]

There is a final fact that favours a link between our Xenophon and Alexandria. His novel is basically one of Isis-propaganda; and although Memphis was the most important centre of this activity, from the literary point of view Alexandria was the ideal focus. In the same city lived Achilles Tatius, who wrote a novel with a similar point and purpose. He and Xenophon of Ephesus were probably contemporaries, and may even have known each other.[96]

---

[91] See P. M. Fraser, *ibid.*, I, p. 32ff.

[92] Cf. *ibid.*, II, p. 81ff., n. 186.

[93] *De Is. et Os.* 14, 356 E; see my Comm. *ad loc.*, p. 315. Cf. Dalmeyda, p. 62, n. 1, citing Dion of Prusa; Merkelbach, *Roman und Mysterium*, p. 109.

[94] See F. Ll. Griffith in *PSBA*, 31 (1909), pp. 100-109 and 289-291; this on p. 103, where he says (n. 11) that 'it may be a divine or semi-divine Boy , perhaps a Horus of Elephantine;' cf. the view of Sethe, cited on pp. 289-90 (the boy is Osiris).

[95] E.g. *Cols.* I, VI, XVI, XXIII (21). I owe this and the previous ref. to Mr V. A. Donohue, who aptly compares 'Out of the mouths of babes and sucklings . . .' (Psalms, 8.2; Matt. 21.16).

[96] A part of the first section of this paper was read to the International Conference on the Ancient Novel held at the University College of North Wales, Bangor, Wales, July 12-19, 1976, under the auspices of the Society for the Promotion of Hellenic Studies, and I am grateful to Professor Bryan P. Reardon for permission to use it here and also to those who kindly proffered comments.

IMAGINES ZODIACI

Zu neueren Funden und Forschungen

HANS GEORG GUNDEL
(Giessen)

Tafeln LXXXI-LXXXV

Die Zahl der aus dem griechisch-römischen Altertum erhaltenen bzw. bekannten bildlichen Darstellungen des Tierkreises ist nicht gering. Seit der Publikation des Katalogs im *PWRE*-Artikel Zodiakos[1] erfuhren einige dieser Darstellungen neue und z.T. weiterführende Behandlungen, während andere durch Neufunde hinzukamen und das Gesamtbild erweiterten. Ohne chronologische oder systematische Gesichtspunkte besonders zu berücksichtigen möchte ich im Folgenden einen kurzen Überblick über die mir bekannt gewordenen neueren Arbeiten geben, um nach Möglichkeit einige wenige Bemerkungen damit zu verbinden.

Begonnen sei mit der Gruppe der Darstellungen von Einzelbildern aus dem Zodiakos. Neu hinzugekommen ist eine Anzahl von Siegelabdrücken aus der Zeit nach 130 n. Chr. Sie stammen aus einem Nabatäischen Friedhof in Kurnub-Mampsis im südpalästinensischen Wüstenraum und sind von A. Negev veröffentlicht worden[2]. (Taf. LXXXI, 1-4) Diese Siegelbilder waren in Ton gedrückt, der wohl auch durch die Verbrennung der zugehörigen Schriftstücke gehärtet wurde und so erhalten blieb; sie zeigen

---

[1] H. G. Gundel, Art. *Zodiakos*, in *PWRE* XA (1972), 462-709, Abschn. XIII, 597-705, hinfort abgekürzt: *Zod.* Das Manuskript war 1964 abgeschlossen, einige Nachträge bis ca. 1970 konnten aber noch berücksichtigt werden (vgl. 464, Anm.), z.T. freilich nur ganz kurz wie etwa der Hinweis auf Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (= EPRO 11; 1968), (637,27). Hingewiesen sei auch auf die Nachträge in der Sonderausgabe *Zodiakos, Der Tierkreis in der antiken Literatur und Kunst*, von H. G. Gundel und R. Böker (München, 1972), S. III (nach S. 710).

[2] A. Negev, *Seal-Impressions from Tomb 107 at Kurnub* (*Mampsis*), in *IEJ*, 19 (1969), 89-106, Pl. 9 u. 10; *Mampsis, eine Stadt im Negev*, in *Antike Welt*, 4 (1972), 13-28, bes. 26f. m. Abb. 36.38. — Man könnte diese Siegelabdrücke einordnen im Katalog *Zod.* als Nr. 273,1.

Waage (als Waageträger, Nr. 20.21), Skorpion (22)[3], Schütze (als Kentaur nach rechts, 25), Steinbock (?, 26) und Wassermann (mit hochgehaltener, aber nicht geneigter Amphora, 27) und der jeweiligen Legende für die Stadt Rabbathmoba sowie den Schützen (23.24) für die Stadt Characmoba. Negevs Vermutung, dass diese Monatssiegel, die wohl zufälligerweise nur für Monate der zweiten Jahreshälfte erhalten sind, von den städtischen Amtsstellen für jeweils in dem betreffenden Monat ausgefertigte Urkunden verwendet wurden, ist recht ansprechend (S. 106). Interessant ist die Kombination von Monatsnamen und Tierkreisbildern, die zwar aus anderen allgemeinen Darstellungen nicht unbekannt ist[4] und in den alexandrinischen Münzen unter Antoninus Pius mit Einzelbildern und Planetenbüsten ihre auch zeitlich nächsten, freilich andersartigen Parallelen haben dürfte[5]. Neu aber ist ihre Verwendung in der offiziellen Sphragistik. Während die Einzelbilder von Mampsis eindeutig für den Zodiakos in Anspruch genommen werden müssen, ist eine solche Zuordnung in anderen Fällen durchaus nicht problemlos; dies zeigt eine neuere Übersicht über entsprechende Münzen und Tesserae aus Palmyra[6], bei denen Legenden nicht vorhanden sind und aus dem Bildinhalt allein nicht immer sofort ein stellarer Bezug herausgelesen werden kann und darf.

Ein besonderer Abschnitt eines Zodiakos-Bandes auf einem mit

---

[3] Hier darf ich hinweisen auf das mit zahlreichen Abbildungen ausgestattete neue Buch von Luigi Aurigemma, *Le Signe Zodiacal du Scorpion dans les traditions occidentales de l'Antiquité gréco-latine à la Renaissance* (= École des Hautes Études en sciences sociales, Centre de Recherches Historiques; Civilisations et Sociétés, 54; Paris 1976), wo für die Antike freilich weder für den Skorpion noch für den ganzen Zodiakos neues Bildmaterial vorgelegt wird; vgl. H. G. Gundel in *Erasmus*, 29 (1977), 623-626.

[4] Man denke z.B. an das Menologium rusticum Colotianum in Neapel (A. Degrassi, *IIt* XIII, 2 (1963), Nr. 47, p. 286ff.; Gundel, *Zod.*, 624 Nr. 37), an das Mosaik von Hellin in Madrid (H. Stern, in *MonPiot* LIV (1966), 40-59; *Zod.*, 653f., Nr. 142) oder auch an die verlorene Ritzzeichnung eines Steckkalenders aus Rom (*Zod.*, Nr. 66, vgl. weiter unten).

[5] Vgl. J. Vogt, *Die Alexandrinischen Kaisermünzen* II (1924), 71.75.90; *Zod.* 692f. Nr. 273.

[6] Das Material bes. bei H. Ingholt, *Recueil des tessères de Palmyre* (Paris, 1955); Comte R. Du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre* (Paris, 1962). Neue Spezialbehandlung: Piotr Brzykczyński, *Astrologia w Palmyrze*, in *Studia Palmyreńskie*, VI (1975), 47ff., bes. 89-98 m. Fig. 12-16.

Sternen und der Mondsichel versehenen und überdies durch eine beigefügte Schlange ausgezeichneten Globus ist auf dem Hauptrelief der Basis der Säule des Antoninus Pius im Vatikan zu sehen [7]. Dieser Zodiakos-Globus in der linken Hand der grossen Idealgestalt zeigt die Bilder der Fische, des Widders und des Stieres, durch Stege in einzelne Felder getrennt. Die oft behandelte Frage der Deutung dieser Tierkreisbilder ist kürzlich erneut — und wie ich glaube weiterführend — aufgegriffen worden von R. Turcan [8], der dabei das gesamte inzwischen für uns greifbare Material berücksichtigt. Er weist darauf hin, dass die drei dargestellten Bilder als Zeichen in dem konstruierten und damals in der gebildeten Welt zumindest nicht unbekannten Horoskop der Welt, dem thema oder der genitura mundi [9], kulminieren, d.h. bei einer bildlichen Darstellung in einem Ring oben erscheinen [10]. Vergleichbar ist vor allem die Anordnung auf den alexandrinischen Münzen von 144-145, die den ganzen Zodiakos zeigen [11], zumal sie mit dem Anfang einer neuen Sothis-Periode in Zusammenhang stehen. Überzeugend tritt Turcan dafür ein, in der oft als Genius oder Dämon aufgefassten Idealfigur eine Darstellung des griechisch-römischen Aion, nicht aber die eines mithreischen Aion, zu sehen. Seiner Schlussfolgerung: „Il reste évident que le piédestal antoninien porte davantage l'empreinte d'une idée, celle de l'immortalité cosmique" (316) kann ich nur lebhaft zustimmen.

---

[7] Rom, Vatikan, Cortile della Pigna. E. Simon, in Helbig, *Führer* I^4, 378ff. Nr. 480; *Zod.*, 614 Nr. 3.

[8] R. Turcan, *Le piédestal de la colonne antonine à propos d'un livre récent*, in *RA* (1975), 305-318 (bes. mit Fig. 1), im Zusammenhang mit der Rezension des Buches von Lise Vogel, *The Column of Antoninus Pius* (= Loeb Classical Monographs; Cambridge, Mass., 1973).

[9] Thema mundi: vgl. z.B. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris 1899; Nachdruck Bruxelles, 1963), 185-187 mit Fig. 23; F. Boll - C. Bezold - W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung* (6. Aufl., 1974), 58, 147f., 193f.

[10] Vgl. auch R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'Hellénisation philosophique de Mithra* (= EPRO 47; 1975), 88 u. Anm. 198. — Für die kürzlich eingehender diskutierte Interpretation von Porphyr. *de antro nymph.* 24 und die Anordnung der Bilder des Zodiakos in Mithreen (vgl. Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography*, 44ff., 54ff.) verweise ich hier nur auf R. Turcan, *Mithras Platonicus*, 83ff. und Roger Beck, *The seat of Mithras at the equinoxes: Porphyry, De Antro Nympharum* 24, in *Journal of Mithraic Studies*, I, No. 1 (1976), 95-98 (mir nur durch die Freundlichkeit von Frau Margreet B. de Boer zugänglich) und bemerke, dass mir Becks Emendationsvorschlag in 24,1 sehr erwägenswert erscheint.

[11] *Zod.*, 668f. Nr. 186-188. Jüngste Abb. von Nr. 187 (Bilder von zwei Zodiakoi, Widder oben, um Sarapis-Zeus und Isis im Zentrum) bei R. Turcan in *RA* (1975), 310, fig. 2. Vergleichbar auch die etwa gleichzeitige Bronzemünze aus Nikaia, *Zod.*, Nr. 185; Turcan, *a.O.*, 313, fig. 6. P. R. Franke verdanke ich den Hinweis auf Carl W. A. Carlson, *The Zodiac Series* in *JSAN* IV (1972/3), 46ff. und *The Zodiac Series revisited* in *JSAN*, V (1973/4), 49f.

Ein Zodiakos in Bogenform befindet sich z.B. auf dem Ehrenbogen des Dativius Victor in Mainz [12]; er stammt aus der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. und steht seit 1962 in einer Nachbildung vor dem Römisch-Germanischen Zentralmuseum. Dieses profane Bauwerk lässt noch die Bilder erkennen von Stier, Zwillingen, Krebs, Jungfrau, Waage, Skorpion und Schütze, zwischen Jungfrau und Waage unterbrochen durch eine Darstellung von Juppiter und Juno auf dem Schlussstein (Taf. LXXXII). Dieser Zodiakos ist inzwischen durch Hubertus von Gall in einer Einzelanalyse in den verdienten grösseren Zusammenhang gestellt worden [13]. Seiner Wertung (S. 102) möchte ich lebhaft zustimmen: „Trotz (des) eklektischen Gepräges und des auch nicht gerade überragenden Stils kommt dem Mainzer Bogen in der einzigartigen Ausgestaltung der Archivolte als Tierkreisbogen eine besondere Bedeutung sowohl in religionsgeschichtlicher als auch in kunsthistorisch-motivlicher Hinsicht zu". Freilich möchte ich meinen, dass man — zumindest für das 3. Jahrhundert — doch häufiger mit nichtkultischer Verwendung des Zodiakos auf Bauwerken wird rechnen dürfen, als dies der Mainzer Bogen ahnen lässt, gerade wenn man von Gall (110) beipflichtet: „Die Übertragung bestimmter kosmischer Vorstellungen auf das Rund des Bogens bzw. der Archivolte und der darin sich offenbarende gleichnishafte Charakter des Bogens insgesamt ist jedenfalls ein in der römischen Architektur völlig unbekannter Zug". Religiös-kosmische Vorstellungen hatten damals eine zu grosse Verbreitung und Ausstrahlungskraft.

Für die Gruppe der Gesamtdarstellungen des Zodiakos in Ringform möchte ich zunächst die von O. Neugebauer besprochene rohe Zeichnung des „Hatra Zodiac" — wahrscheinlich aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. — nennen [14], die mir bei der Erstellung des *PWRE*-Katalogs noch unbekannt war. In der Mitte des Ringes findet man die Büsten von Helios (links) und Selene sowie 14 Sterne, von denen einer acht-strahlig, die übrigen 6-strahlig gezeichnet und über die leeren Stellen des Innenraumes verteilt sind. Die Reihenfolge der durch Stege getrennten Tierkreisbilder beginnt unten und zeigt im Uhrzeigersinn umlaufend: ein Tier (Widder nach Neugebauer, möglicherweise aber vielleicht auch Löwe), Stier, Krebs, ?, ?, Waage, ?, (später gelöscht und durch eine Inschrift ersetzt, oben im Ring), Jungfrau (als Ähre), Tier (Löwe nach Neugebauer, der Zeichnung nach wohl eher ein Widder), Skorpion, Schütze (?), Zwillinge; es fehlen also: Steinbock, Wassermann, Fische. Auch die Reihenfolge ist mehr als auffallend, erklärbar wohl nur mit der sachlichen Unkenntnis des „Künstlers".

---

[12] *Zod.*, 639 Nr. 82 (Z. 18 versehentlich Steinbock statt Schütze genannt).

[13] Hubertus von Gall, *Bemerkungen zum Bogen des Dativius Victor in Mainz*, in *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 15/1968 (Mainz 1970), 98-119, bes. 101ff.

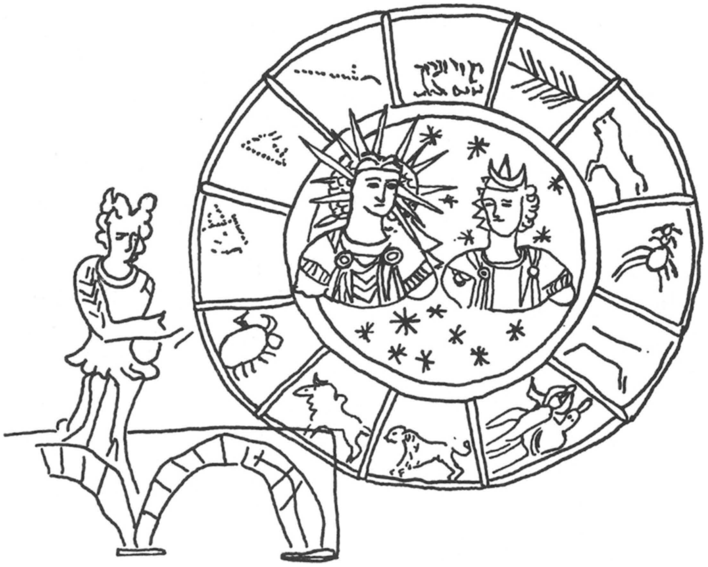


Abb. 1 Tierkreis-Ring. Graffito aus Hatra. Nach *Sumer* 10, 1954, Fig. 1, mit Genehmigung von The Directorate General of Antiquities, Baghdad, Republic of Iraq.

---

[14] Otto Neugebauer, *Hatra Zodiac*, in *Sumer*, 10 (1954), 91 mit Fig. 1.

Vielleicht war eine Art von Steckkalender beabsichtigt, der freilich — wohl infolge der offenbaren Fehlerhaftigkeit des „Werkes" — unvollendet blieb. Der links vom äusseren Kreis sichtbare Mann könnte zu dem Versuch gehört haben, vielleicht als Windgott [15] oder in Analogie zu späteren handschriftlichen Darstellungen [16]. Auch die Gesamtkomposition erinnert an Darstellungen auf Gemmen [17] und in Handschriften [18], jedenfalls hinsichtlich der Zentraldarstellung. Wegen der Herstellungsweise als Ritzzeichnung im Wandverputz [19] und wegen der Form der gewählten Umrisslinien wird man den Zodiakos von Hatra in Mesopotamien vergleichen dürften mit dem stadtrömischen Parapegma Zod. Nr. 66 und in den Katalog als Nr. 66,1 einordnen können.

Dieser heute leider nicht mehr vorhandene Zodiakos aus dem Oratorio di Santa Felicita in Rom, ein wesentlicher Bestandteil eines in Ritzzeichnung ausgeführten Parapegma, das auch die Büsten der Planeten als Tagesgötter zeigte [20], ist in einer ausgezeichneten Reproduktion der Originalzeichnung von P. Palagi erneut zugänglich gemacht worden von Daniela Corlaita Scagliarini im Katalog einer Ausstellung in Bologna [21]. Qualitativ stehen diese Tierkreisbilder ungleich höher als die von Hatra, ohne jedoch die uns aus Reliefs bekannte Güte zu erreichen [22]. Aus den ja nur zufällig erhaltenen Exemplaren aber dürfen wir schliessen, dass derartige einfache Zodiakos-Darstellungen oder Versuche im 2. und 3. Jahrhundert doch fast überall im damaligen römischen Reich und in den Randgebieten möglich waren und auch angenommen werden dürfen.

---

[15] Ähnlich wie z.B. beim Zodiakos von Ponza: M. J. Vermaseren, *Mithriaca* II, *The Mithraeum at Ponza* (= EPRO 16; Leiden 1974), 10, Taf. VII.

[16] Bes. *Cod. Phillipp.* 1830, *fol.* 11-12; G. Thiele, *Antike Himmelsbilder* (Berlin, 1898), 164, Fig. 72; *Zod.*, 681 Nr. 226.

[17] Vgl. *Zod.*, 675f. Nr. 209ff.

[18] *Cod.Vat.Gr.* 1087 (Boll-Gundel, *Sternbilder* in Roscher, *Myth.Lex.* VI (1937), 935, Abb. 13; *Zod.*, Nr. 249); *Cod. Sangall.* 250, *fol.* 515v (*Zod.*, 686 Nr. 247); vgl. auch *Zod.*, Nr. 248-250.

[19] Auch sonst sind Ritzzeichnungen zu finden: *Zod.*, Nr. 33 (Salzburg, Scheibe einer Bronzeuhr) und Nr. 34 (Marmorplanisphäre, Athen).

[20] *Zod.*, 634 Nr. 66. Dazu nun auch H. Gundel, *Pianeti*, in *EAA*, Suppl. 1970 (Roma, 1973), 617f.

[21] Daniela Corlaita Scagliarini, *Pelagio Palagi, artista e collezionista, Bologna, Museo civico* (Catalogo della mostra aprile/settembre 1976), 317, n. 858. Nebenbei sei bemerkt, dass dort auch das Mithrasrelief mit Planetenbüsten Coll. Pal. 1623 (Cumont, *MMM* II, 261, fig. 99; Vermaseren, *CIMRM* I, 252, Nr. 693, Fig. 195) als Nr. 292, S. 337 (dazu S. 323) abgebildet ist.

[22] Man denke etwa an die Basis in Tunis (*Zod.*, 631 Nr. 58) oder an den Jahreszeitensarkophag von Dumbarton Oaks (*Zod.*, 631 Nr. 55). — Zu Nr. 58 vgl. jetzt auch Mohamed Yacoub, *Musée du Bardo* (Tunis 1970), 27 (Inv. Nr. 3501) u. Fig. 30.

Ringkompositionen zu einer ganz anderen Verwendung liegen auf zwei Elfenbeindiptychen aus Grand (Lothringen) vor, für die ich im *PWRE*-Katalog 647, Nr. 124,2 lediglich einen ersten, noch nicht auf eine Publikation gestützten Hinweis bringen konnte. Inzwischen hat Roger Billoret einige Sachangaben und vor allem zwei Abbildungen vorgelegt [23]. Es handelt sich um zahlreiche Fragmente aus Elfenbein, die zu vier Tafeln (je 19 × 14 cm) zusammengesetzt werden konnten, aus denen sich zwei Diptychen ergaben. Jedes dieser Diptychen enthält eine Zentraldarstellung und um sie mehrere Ringe, auf einer Tafel jeweils die Hälfte (Taf. LXXXIII). Im Zentrum sind die Büsten von Sonne (links) und Mond zu sehen, sie wie alle anderen Bilder in Ritzzeichnung. Es folgt nach aussen hin ein Ring mit 12 Bildern des Zodiakos, beginnend oben in der Mitte (über Mond) und entgegengesetzt dem Uhrzeigersinn umlaufend. Sie sind z.T. beschädigt und zeigen auf beiden Diptychen in der Bildauffassung keine grundlegenden, in der Ausführung jedoch geringfügige Unterschiede. Ausgehend von der Peripherie des inneren Kreises ist die Gesamtdarstellung durch Radien in 12 gleiche Segmente gegliedert, mithin nicht nur der Zodiakos, sondern auch die um ihn herumgelegten 3 weiteren Ringe. Der nächste Ring ist schmal und weist griechische Buchstaben auf, mit denen die Herrschaftsbezirke der einzelnen Planeten, fines stellarum oder ὅρια, gekennzeichnet sind [24], z.B. beim Waageträger C, H, Z, Z, B, für Saturn, Merkur, Jupiter, Venus, Mars. Es folgen Bilder der jeweils drei einem

---

[23] *Zod.*, 647 Nr. 124,2. Roger Billoret, *Informations archéologiques, Circonscription de Lorraine, Grand b*), in *Gallia*, 28 (1970), 306-308 mit Fig. 41, mir bekannt geworden durch freundlichen Hinweis von Jacques Schwartz. Heute würde ich die Fragmente eher im Katalog als Nr. 66,2. einordnen.

[24] Zur Übersicht immer noch zweckdienlich: W. Fröhner, *Catal. sculpt. du Louvre* (1869), 18-21 (zu Nr. 4, Tabula Bianchini). Vgl. auch u.a. zu den Grenzen, Bezirken oder Feldern der Planeten im Tierkreis W. u. H. Gundel in *PWRE* XX, 2125ff.

Zodiakalbild zugeordneten Dekane und schliesslich in einem äussersten wieder schmalen Ring die Dekannamen [25]. Die offenbar hervorragend gelungene Rekonstruktion bringt uns eine hocherwünschte Ergänzung zur sog. tabula Bianchini [26]. Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, dass in Grand zwei Gebrauchsgeräte aus dem Betrieb eines praktizierenden Astrologen gefunden worden sind, der sich in erster Linie der Katarchenhoroskopie gewidmet haben mochte. Die neuen Tafeln dürften mithin auch eine bisher in dieser Art noch nicht bekannte Illustration für die von Iuvenal satirisch gezeichnete Praxis [27] bieten.

Demgegenüber ist bei einem Fragment einer Ringdarstellung von einer Marmordecke in Palmyra wohl aus dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. [28] der astrologische Zusammenhang durchaus nicht gesichert, ja meines Erachtens problematisch. Das bei den polnischen Grabungen 1960 gefundene Fragment ist insofern einzigartig, als es in der dem Uhrzeigensinn folgenden Anordnung im Feld des Widders, des Stieres und des Krebses jeweils einen Stern, im Stier zusätzlich noch eine Mondsichel aufweist, während die richtig zwischen Stier und Krebs eingeordneten Zwillinge kein stellares Attribut haben (Taf. LXXXIV). Die von mir in der Sonderausgabe des Zodiakos bereits angekündigten Untersuchungen von Piotr Brykczyński sind inzwischen erschienen [29]. In ihnen sind alle für Palmyra vorliegenden astrologischen oder zutreffender: dem grossen Gebiet astraler Ausdeutungsmöglichkeit zuordenbaren Zeugnisse gesammelt und erneut durchforscht. Für die Deutung des genannten Zodiakos-Fragments neigt Brykczyński zur Annahme eines Horoskops — des Tempels oder eines seiner Stifter —, für das sich nach den von ihm angeregten Berechnungen das Datum 6. April 10 n. Chr. ergeben könnte, ist aber mit seiner Aussage richtigerweise zurückhaltend, bes. 106: „the position of the disks in the preserved signs may have the meaning of a horoscope". Mir scheint gerade hier die Annahme ikonographischer Freiheit im Zusammenhang mit einem gewissen horror vacui, bei dem Sterne auch unterschiedlicher Grösse und Mondsichel naheliegende Hilfen sein konnten, nach wie vor die einfachste Erklärung zu geben. Die Freude, möglicherweise den Rest eines „ancient monumental horoscope" wiedergefunden zu haben [30] kann sich jedenfalls nicht auf einen wirklich geglückten Nachweis gründen.

---

[25] Vgl. W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder* (Glückstadt, 1936), 2. Aufl. (Darmstadt, 1969).

[26] *Zod.*, 632 Nr. 60.

[27] Iuv. VI 573-581, dazu u.a. W. u. H. Gundel, *Astrologumena* (1966), 198. — Man wird zweifellos Tierkreisbilder auch an vielen weiteren Stellen vermuten dürfen, wie dies z.B. kürzlich Edm. Buchner, *Solarium Augusti und Ara Pacis*, in *RM* 83 (1976), 354, mit guten Gründen tat. Aber auf solche hypothetischen Fälle kann hier gar nicht eingegangen werden.

[28] *Zod.*, 627 Nr. 46. — Nicht näher eingehen kann ich auf den Neufund einer interessanten runden Reliefdarstellung (Clipeus) mit Zodiakos-Ring am Rand aus Perge: S. Onurkan in *Belleten* (Ankara), 33 (1969), 312ff. Taf. 6 (Gesamt) und 7 (Details); vgl. H. von Gall in *Jahrb. d. Röm.-Germ. Zentralmus. Mainz*, 15 (1968), 104, 32. Die Bilderfolge beginnt links unten mit Widder und führt — mit Stegtrennung — entgegengesetzt dem Uhrzeigersinn nach rechts oben usw.; ausgebrochen sind Wassermann und ein Teil der Fische, vereinzelt sind leichte Beschädigungen, auch am Rand, zu sehen. Ikonographisch keine Besonderheiten, hinzuweisen wäre aber auf die Komposition der Zwillinge und die Lage der Jungfrau im Ring. Da das Innenbild Artemis mit Mondsichel als Hauptfigur und ein mythisches Thema (Apollon, Niobe u.a.) bietet, kann das Gesamtmotiv dem Diskos von Brindisi angereiht werden und im Katalog *Zod.* als Nr. 147,1 (freilich nicht hinsichtlich des Materials!) eingereiht werden.

Wenn die Annahme eines allgemeinen kosmischen Bezuges bei Ringdarstellungen des Zodiakos von vornherein gegeben ist [31], so

---

[29] *Zod.* (1972) S. III (nach S. 710). — Piotr Brykczyński, *Astrologia w Palmyrze*, in *Studia Palmyreńskie*, VI (1975), 47-109, mit einer englischen Zusammenfassung: *Astrology in Palmyra*, 105-107.

[30] *A.O.*, 107. Für solche monumentalen Horoskope könnte man verweisen nicht nur auf das des Antiochos von Kommagene (*Zod.*, 690 Nr. 266; neue Abb. z.B. bei K. F. Dörner, *Kommagene, ein wiederentdecktes Königreich*, 3. Aufl. (1971), Abb. 16, S. 27; *Antike Welt*, 6 (1975), Sondernummer, 21, Abb. 19) und das Deckengemälde von Athribis (*Zod.*, 659 Nr. 162), sondern auch auf die merkwürdige Horoskop-Gemme aus der 1. H. des 3. Jh. (O. Neugebauer in *AJA*, 73 (1969), 361f., pl. 94; *Zod.* Sonderausgabe S. III, Nr. 223,2). Solche Horoskop-„Denkmäler" zeigen eine ganz andere Struktur als das Fragment aus Palmyra (hinweisen könnte ich auch auf meine im Manuskript abgeschlossenen Art. *Horoskop* für das *RAC*). Mögliche Assoziationen zum Thema mundi sollten dabei ausser Betracht bleiben.

[31] Hingewiesen sei hier auch auf eine neuere Behandlung von *Zod.*, 649 Nr. 129: Ingeborg Krüger, *Zum Tierkreis im Sonnengott-Mosaik aus Münster-Sarnsheim*, in *Das Rheinische Landesmuseum Bonn, Berichte aus der Arbeit des Museums*, 3/1973, 33-36. — Für einen weiten Leserkreis gedacht sind auch die modernen, aber für den Zodiakos neues Material nicht vorlegenden Abbildungen bei Warren Kenton, *Astrology, The Celestial Mirror* (London, Thames and Hudson, 1974).

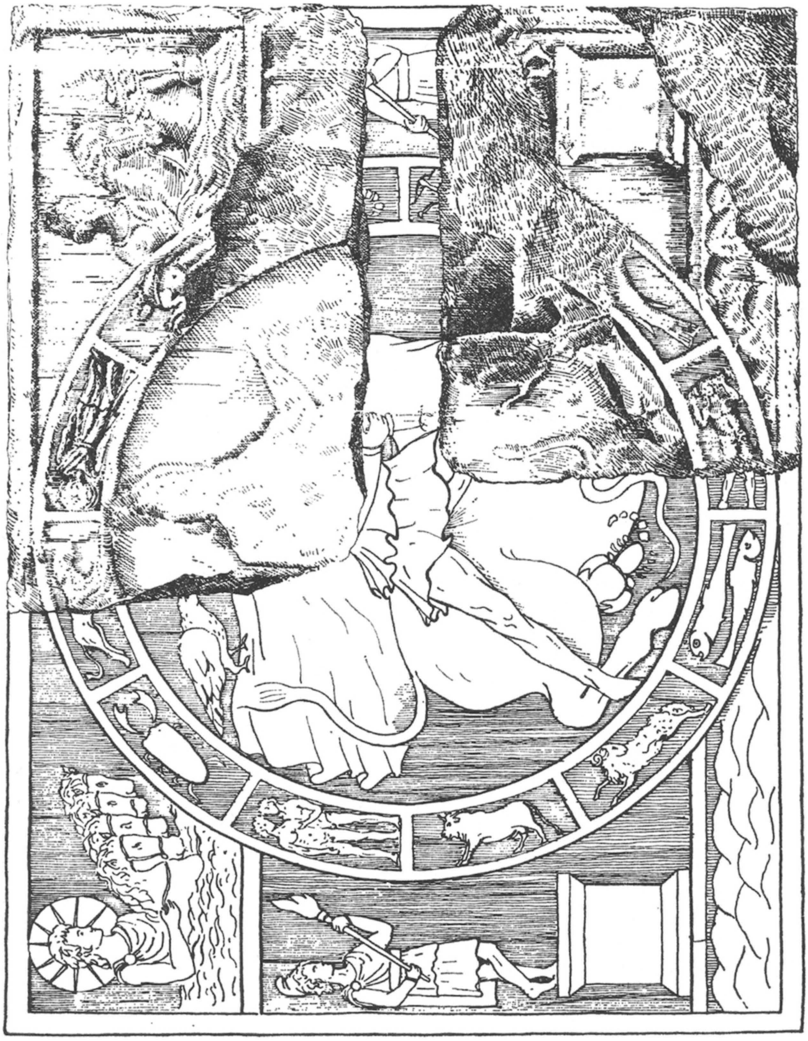


Abb. 2 Zodiakos-Ring um Tauroktonie, aus Banjevaca. Rekonstruktion. Nach *Diadora* 8, 1975, T. IX.

dürfte eine solche Symbolik besonders im Mithraskult anzunehmen sein. Das bereits bekannte Material wurde durch 2 Fragmente vermehrt, die 1972 in Banjevaca (Banjevci) bei Sibenik im nördlichen Dalmatinischen Küstenraum gefunden wurden und von einem drehbaren Mithraskultrelief stammen [32]. Von dem hier allein interessierenden Relief der Vorderseite mit Stieropferszene erhielt sich die rechte obere Ecke mit dem durch Stege getrennten Ring, auf dessen Resten ihm Uhrzeigersinn Löwe (oben, nach rechts), Jungfrau und Waage (Waageträger) erkennbar sind. (70,5 × 40,5 cm). Das kleinere Fragment gehört in die rechte untere Ecke und zeigt Steinbock und Wassermann (mit horizontal gehaltenem Krug hinter dem Kopf). Diese Fragmente lassen die Rekonstruktion eines Zodiakos-Ringes zu, die Medini in ansprechender Weise vorgenommen und dem Typ V der Einteilung von L. A. Campbell zugeordnet hat. Möglicherweise ist das kosmische Motiv der natura dei bei Mithrasdarstellungen primär mit dem Mithras petrogenes anzunehmen [33]. Da nach dem derzeitigen Fundbestand die Tauroktonie im Tierkreis im Raum der Moesia superior nur selten vertreten zu sein schien (Salona, Siscia/Agram, jetzt Banjevaca [34]) vertritt Medini in Anlehnung an die Reliefs von Stockstadt und London und unter Verweis auf den ovalen Tierkreis von Modena [35] die Hypothese, diese Darstellungen seien von Italien aus beeinflusst: „Les reliefs de telles qualités iconographiques (tauroctonie dans le cercle du Zodiaque), qu'ils soient cultuels ou votifs, sont été probablement fabriqués sur le litorial de la province de Dalmatie...et leur fabrication fut inspirée des influences théologiques, figuratives et iconographiques du mithracisme d'Italie" (87). Meines Erachtens lässt sich eine derartige Annahme aus dem heute bekannten Material noch nicht zwingend erweisen. Der Datierung Ende 2., Anfang 3. Jahrhundert wird man beipflichten können. Da die Darstellung — abgesehen von dem Anfang der Tierkreisbilder (Widder links unten), ihrer Umlaufrichtung und der Stegtrennung — weitgehend dem Londoner Exemplar (Nr. 53) entspricht, wird man sie im Katalog als Nr. 53,1 einordnen dürfen.

---

[32] Julijan Medini, *Mitrički Reljef iz Banjevaca*, in *Diadora*, VIII (1975), 39-83, Résumé p. 84-88, Taf. IX, letzteres mir zugänglich durch freundliche Vermittlung von Frau M. B. de Boer (ebenso wie die Arbeiten von R. Beck im *Journal of Mithraic Studies* I, 1, 1976).

[33] Relief aus dem Altbachtal in Trier, Vermaseren, *CIMRM* I, 327f. Nr. 985, Fig. 237; *Zod.*, 630 Nr. 52.

[34] Salona (Split): *CIMRM* II, p. 258 Nr. 1870; *Zod.*, 635 Nr. 69. Siscia (Agram): *CIMRM* II, 172f. Nr. 1472, Fig. 375; *Zod.*, 633 Nr. 63.

[35] Stockstadt: *CIMRM* II, 87 Nr. 1161, Fig. 306; *Zod.*, 633 Nr. 65. London: *CIMRM* I, p. 283f. Nr. 810, Fig. 218; *Zod.*, 630 Nr. 53. Modena: *CIMRM* I, p. 253f. Nr. 695, Fig. 197; *Zod.*, 634 Nr. 67 (neue Abb. bei R. Turcan in *RA* (1975), p. 312, fig. 5.). —Zu *Zod.*, Nr. 65 könnte noch hinzugefügt werden als Nr. 65a: Berlin, „Modernes Fabrikat", Zodiakos-Ring ohne Stegtrennung um Artemis Ephesia. *Beschreibung der Skulpturen* (Berlin, 1891), 525, Nr. 1356, mit Abb.

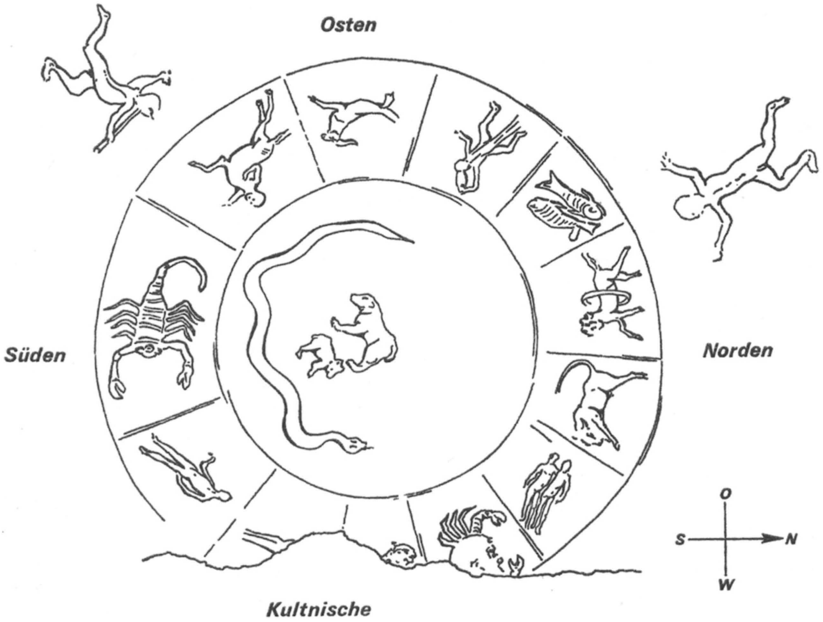


Abb. 3 Decke des Mithreums in Ponza.
Nach Vermaseren, *Mithriaca II*, S. 9 — doch umgestellt.

Ein ringförmiger Zodiakos ist als Deckendarstellung besonderer Art im Mithräum der Insel Ponza (Pontia, südsüdwestlich von Terracina) gefunden und 1974 von M. J. Vermaseren veröffentlicht worden [36]. Ihm kommt wegen seines Platzes in der Kulthöhle und wegen der Komposition zu einem Himmelsbild eine besondere Bedeutung zu. Bemerkenswert ist auch die Fertigung aus bemaltem Stuck. Im Ring sind dargestellt Bilder mit Stegtrennung (diese in Ritzzeichnung) im Uhrzeigersinn, beginnend rechts in der Mitte, d.h. nach Norden hin [37] mit Widder und in der üblichen Folge Stier, Zwillinge usw. nach West, Süd, Ost umlaufend; z.T. zerstört bzw. verloren sind Löwe (nur Kopf erhalten) und Jungfrau (nur die unteren Extremitäten sind erhalten), während der Krebs (als Krabbe) fast ganz vorhanden ist; die Bilder Krebs, Löwe, Jungfrau befinden sich am Westrand der Darstellung und grenzen an die Kultnische. Im Bildprogramm ergeben sich keine auffallenden Einzelheiten, erwähnt seien: Widder mit Ring (ebenso wie Stier in Umlaufrichtung, auf die Kultnische nach Westen hin), Waage als Waageträger mit Blick auf das Zentrum hin, Schütze als Kentaur, Wassermann mit erhobener Urne und Wasserguss, mit dem Kopf nach dem Zentrum gerichtet; die Bilder von den Zwillingen bis zum Steinbock sind entgegengesetzt der Umlaufrichtung (und der Richtung von Widder und Stier) ausgerichtet; alle Bilder folgen einer gedachten Mittellinie des Ringes, nur der Wassermann steht senkrecht zu ihr. Merkwürdig asymmetrisch und damit keineswegs einer exakten Zwölfteilung entsprechend sind die Abschnitte der Bilder: das grösste Feld ist dem Skorpion (links, im Süden, d.h. gegenüber von Widder und Stier) eingeräumt. In den Ecken ausserhalb des Ringes im Osten zwei Gestalten, wohl Windgötter. Innerhalb des Zodiakos-Ringes, der keineswegs als hochwertiges oder astronomisch fundiertes Kunstwerk angesprochen werden kann, sieht man einen zweiten Ring mit einer grossen Schlange; diese ringelt sich entlang der Südseite (Mitte beim Skorpion), so dass der Kopf beim Löwen (Westen), der Schwanz beim Steinbock bzw. Wassermann (Osten) liegt. Einen dritten Komplex bildet die

---

[36] M. J. Vermaseren, *Mithriaca* II. *The Mithraeum at Ponza* (= EPRO 16; Leiden, 1974), bes. 9-11, 15ff., Pl. VII (Gesamt), VIII-XX (Details). Ein erster Hinweis bereits *Zod.*, 622 Nr. 33,1.

---

[37] Ich folge hier der Berichtigung von Roger Beck, *Interpreting the Ponza Zodiac* in *Journal of Mithraic Studies* I, 1 (1976), 1ff., bes. 3. Um weitere Missverständnisse zu vermeiden, würde ich zu einer Drehung der Fig. 6 bei Vermaseren 9 um 180 Grad und zu einer Beifügung einer Windrose (N dann rechts, W dann unten) raten; sie würde die Bilder so zeigen, wie der von Osten auf die Kultnische zugehende Besucher sie an der Decke sehen kann — und wie sie im übrigen der Taf. VII bei Vermaseren entspricht.

Zentraldarstellung mit einem grösseren Bären in der Mitte (Kopf nach Osten) und unter ihm einem kleineren Bären, dessen Beine ebenfalls nach Süden, dessen Kopf aber nach Westen gerichtet sind. Zweifellos sind damit Ursa maior und Ursa minor gemeint, wenn auch die Anordnung und gegenseitige Stellung keineswegs der sonst wohl auch schon in der Antike üblichen Ikonographie entspricht [38].

Dieser Zodiakos von Ponza ist an der Decke des nach Westen orientierten Mithräums und zwar unmittelbar vor der Kultnische angebracht. Dass die Darstellung erhalten ist, darf als besonderer Glücksfall bezeichnet werden. Wir müssen nunmehr annehmen, dass sich derartige Kompositionen — und nicht nur die reichlich bekannte Ausschmückung mit Sternen — auch an den Decken anderer Mithraskultstätten befunden haben können. Grundsätzlich Neues ist damit freilich nicht gewonnen, weil wir Deckenreliefs aus Stuck auch aus der Villa Hadriani kennen [39] und aus literarischen Quellen von Deckenverzierungen mit Zodiakos-Motiven wissen [40], aber das beste bisher gefundene Exemplar dieser Gruppe.

Als mir M. J. Vermaseren 1971 freundlicherweise eine Zeichnung dieses Deckenzodiakos von Ponza schickte [41], war mein erster Eindruck: es handelt sich um eine astrothetisch und astronomisch ungenaue, vereinfachte, aber möglicherweise doch mit irgendwelchen Hintergedanken systematisierte Darstellung der nördlichen Himmelskalotte. Vor allem ist die Anordnung der Schlange, wenn sie als Draco gedeutet wird [42], auffallend und ungewöhnlich. Gerade hier setzte auch die Kritik ein, die Roger Beck kürzlich veröffentlicht hat [43]. Auf der Grundlage einer ebenso erfreulich wie erstaunlich breiten Durchforstung der relevanten literarischen Überlieferung verwirft er eine Deutung dieser Schlange als Draco, als Schlange des Ophiuchos[44] und als Hydra[45] (9); er sieht in ihr vielmehr die erste bisher bekannte Darstellung des „eclipsing dragon", d.h. des Drachens der Mondknoten (syndesmoi). Bei seiner Auffassung des ganzen Bildes als einer Anspielung auf die „chaldäische" Kosmogonie hält er es für wahrscheinlich, dass die Schlange die tägliche westwärts gerichtete Rotation, die im Gegensatz zu der Eigenbewegung der Planeten und der beiden „grossen Lichter" steht, symbolisiert, ist sich jedoch des hypothetischen Charakters seines Vorschlages durchaus bewusst. Nun möchte ich mich hier nicht mit astrologischen, kosmologischen oder gar theologischen Ausdeutungsmöglichkeiten der Deckendarstellung befassen, sondern nur dies sagen, dass mir in der Hypothese Becks eine Überinterpretation des Möglichen vorzuliegen scheint.

---

[38] Vgl. H. Gundel, *Ursa* in *PWRE* IX A 1 (1961), 1048-1050.

[39] Villa Hadrians in Tivoli, Stuckdecke mit 4 Gruppen von je drei Einzelbildern, heute verloren. Vgl. K. Lehmann, *Art Bulletin*, 27 (1945), 6f. Fig. 10; *Zod.*, 640 Nr. 85. Ein weiteres Beispiel einer ebenfalls andersartigen Zodiakos-Darstellung auf einer Stuckdecke in der Villa Hadriani: *Zod.*, 617 Nr. 12. — Deckengemälde: *Zod.*, Nr. 166,4-9.

[40] Einzelnachweise *Zod.*, 600f.

[41] Vgl. Vermaseren, *Mithriaca* II, 13, 2. (*Zod.*, 622 Nr. 33,1).

[42] „Der Drache zwischen den beiden Bären", F. Boll - W. Gundel, *Sternbilder usw.* in Roscher, *Myth.Lex.* VI (1937), 881ff.

[43] R. Beck, *Interpreting the Ponza Zodiac*, s.o. Anm. 37, bes. 7ff.

Näherliegend ist meines Erachtens die Annahme, dass es sich um eine ebenso grobe wie vereinfachende Darstellung der nördlichen Himmelskalotte handelt, mag man die Schlange nun als Draco, als Hydra oder — wie mir im Hinblick auf die Lage zum Skorpion auch erwägenswert erscheint — als die Schlange des Ophiuchos[46] ansehen. Dass es solche fast willkürlichen Abbildungen gab, zeigt z.B. die grosse Schlange im Zodiakosring auf dem Schild des Achilleus auf einem Gemälde aus Pompeji[47] (Taf. LXXXV). Und was würde man zu der grossen, ringförmig innerhalb eines Zodiakosrings gelagerten Schlange auf einer Gemme sagen, deren Herkunft aus dem Altertum mir freilich suspekt erscheint[48]? Allenfalls doch nur die symbolische Andeutung kosmischer oder im Kosmos verankerter Ewigkeit. Für die Annahme einer möglicherweise astronomisch weitgehend exakten Vorlage mit Einbeziehung der drakonitischen Mondknotenlinie als Schlange, die dann von den Handwerkern bei der Anfertigung des Himmelsbildes von Ponza verzerrt, vereinfacht und auch verfälscht worden wäre, gibt es wohl überhaupt keine zwingenden Gründe. Im übrigen spielt die Schlange im Zusammenhang mit Tierkreisbildern noch öfters eine Rolle, man denke nur an den leontokephalen Aion im Vatikan [49], an den Torso in Arles [50] oder auch an die Mittelfigur des ovalen Zodiakos von Modena [51]. Auch von solchen Zusammenhängen aus könnte es Deutungsmöglichkeiten geben. So entzieht sich die zweifellos in mehrfacher Hinsicht sehr interessante Deckenkomposition von Ponza auch heute noch einer wirklich überzeugenden Gesamtinterpretation — nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil es sich um ein zumindest ungenaues und künstlerisch keineswegs hochstehendes Machwerk handelt.

---

[44] Boll-Gundel, *a.O.*, 920-923: „Schlangenträger und Schlange".

[45] „Wasserschlange", Hydra, auch Drakon. Boll-Gundel, *a.O.*, 1008f. Ausdehnung: vom Krebs bis zur Jungfrau oder Waage. Thiele, *Antike Himmelsbilder*, 129. Auch auf dem Atlas Farnese (*Zod.*, 614f. Nr. 5).

[46] Vgl. auch Tiele 95 und *Cod. Voss.* 79, *fol.* 10v.

[47] Gemälde aus Pompeji: O. Brendel in *Die Antike* 12 (1936), 283, Taf. 20; L. Curtius, *Die Wandmalerei Pompejis*, (ND 1960), 221f., Abb. 130; *Zod.*, 661 Nr. 164.

[48] Gemme (Berlin), im Zentrum Sonnengesicht von vorn. *Zod.*, 675 Nr. 209c. (Taf. LXXXI, 5) Vgl. das Diagramm der Ophiten, H. Leisegang, *Die Gnosis*, Abb. bei p. 32.

Schliesslich wäre noch zu erwähnen ein mir erst kürzlich bekannt gewordenes Fragment eines Marmorgefässes mit Reliefdarstellungen, eingemauert im Schloss Nieborów, westlich von Warschau. Es zeigt über einer Reiterdarstellung im abschliessenden oberen Rand von links die unteren Extremitäten der Jungfrau, die Waage — als Balkenwaage — und die vorderen Teile des Skorpion, alle längs der gedachten Mittellinie des oberen Streifens komponiert und getrennt durch halbhohe, vertikal zu den Bildern angebrachte Stege. Es könnte in die Nähe von Nr. 40 des Zodiakos-Katalogs in der *PWRE* zu stellen sein und ist einordenbar als Nr. 40b. Nach näherer Beschäftigung mit den erhaltenen Teilen dieses Zodiakos, besonders mit den Stegen, möchte ich mich der Auffassung von Prof. Dr. K. Parlasca-Erlangen und Frau Prof. Dr. Anna Sadurska-Warschau, deren Liebenswürdigkeit ich eine Photographie des Fragments verdanke, anschliessen: es dürfte aus nachantiker Zeit stammen.

Zusammenfassend darf man feststellen, dass neuere Arbeiten nicht nur vertiefende Behandlungen bereits bekannter Darstellungen von Zodiakoi, sondern auch neue Funde vorgelegt haben. Sie lassen sich in die folgenden Gruppen von Tierkreisdarstellungen einordnen: Einzelbilder (Mampsis), Teilstücke auf einer Ringdarstellung eines Globus (Vatikan), Ring als Ritzzeichnung (Hatra), Ring auf einem astrologischen Arbeitsgerät aus Elfenbein (Grand), Ring mit stellaren Attributen (Palmyra), Ring um Tauroktonie (Banjevci) und Ring als Deckendarstellung in kosmischen Gesamtrahmen (Ponza). Dass dem Zodiakos nicht nur ikonographisch, sondern auch religiös bzw. „weltanschaulich" während der römischen Kaiserzeit im gesamten Raum des Römischen Reiches eine zweifellos örtlich und zeitlich wechselnde, aber doch im allgemeinen grosse Bedeutung zugemessen wurde, ist noch verständlicher und wahrscheinlicher geworden. Und doch sollte man sich bei dem Versuch, das Bekannte mit dem Neuen zu einem sinnvollen Ganzen zusammenzufügen, stets des lückenhaften Bestandes unserer Quellen überhaupt und des oft hypothetischen Charakters der Aussagen bewusst sein.

---

[49] Vatikan, Bibliothek: Vermaseren, *CIMRM* I, 213 Nr. 545, Fig. 153; *Zod.*, 641 Nr. 89.

[50] Arles, Musée lapidaire d'art paien: *CIMRM* I, 305f. Nr. 879, Fig. 227; *Zod.*, 641 Nr. 90.

[51] Modena, s.o. Anm. 35.

À PROPOS D'UNE MAIN DE SABAZIOS AU LOUVRE

YOUSSEF HAJJAR
(Montréal)

Planches LXXXVI-LXXXIX

Parmi les objets de la collection Coiffard, acquis par le Musée du Louvre en 1958, figure une petite main sabaziaque de bronze, encore inédite [1]. De belle patine verte, mais de fonte grossière et détériorée par endroits, cette main (Pl. LXXXVI et LXXXVII), haute de 59 mm., passe pour venir du Louristan. Cette provenance, indiquée par le premier collectionneur, paraît cependant devoir être exclue car, en dehors de l'Asie Mineure, son pays d'origine, le culte de Sabazios ne semble guère avoir pénétré dans le reste de l'Asie Antérieure [2].

Il s'agit d'une main droite [3], recouverte d'attributs divers, et faisant le geste de la *benedictio latina*, avec l'annulaire et l'auriculaire repliés alors que les trois autres doigts sont dressés. Le décor symbolique de la main et son geste caractérisent, de façon générale, les mains de Sabazios[4] sans toutefois lui être exclusifs[5].

---

[1] No. d'inv.: AO.20692. M. Pierre Amiet a bien voulu m'autoriser à publier ce document et mettre à ma disposition les photographies correspondantes, ce dont je le remercie vivement.

[2] Sur la diffusion de la religion sabaziaque, voir Eisele dans Roscher, *Myth.Lex.*, IV (1909), s.v. *Sabazios*, col. 235s.; Schaefer dans *PWRE*, II A 1 (1920), s.v. *Sabazios*, col. 1542s. Au tableau de la répartition géographique du culte de Sabazios, esquissé par ces deux auteurs, ajouter l'Espagne (cf. A. Garcia Y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, 1968, p. 73-81) et la Sicile (G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, 1973, p. 155 et nos. 310-314, 329 et 337). Pour d'autres témoignages iconographiques et épigraphiques qui, cependant, ne modifient pas substantiellement le dit tableau, cf. H. Seyrig dans *BCH*, 51 (1927), p. 210, n. 2; G. Libertini, *Il Museo Biscari* (1930), no. 282, pl. XLIX; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), p. 221 et fig. 43; J. et L. Robert, *Hellenica*, VI (1948), p. 111-113; VII (1949), p. 45s.; IX (1950), p. 7s.; H. von der Osten dans *Orientalia suecana*, II (1953), p. 29s.: *Eine neue Sabazios-Statuette*; L. Robert dans *Anatolia*, III (1958), p. 112s.; M. Macrea dans *Dacia* (N.S.), 3 (1959), p. 325-339: *Le culte de Sabazius en Dacie*; O. Elia, *Vasi magici e mani pantee a Pompei*, dans *RendNapoli*, 35 (1960), p. 7-9; Ch. Picard dans *RA* (1961), II, p. 184, fig. 9; S. E. Johnson dans *Numen Suppl.*, 14 (1968), p. 542-550: *A Sabazios Inscription from Sardis*.

[3] Toutes les mains de bronze de Sabazios, comme d'ailleurs celles de Dolichenus et d'autres divinités syriennes sont des mains droites. Les

---

mains de Sabazios ont été étudiées par Chr. Blinkenberg (*Archäologische Studien*, 1904, p. 66-128, avec la bibliographie antérieure) et, à sa suite, par Eisele, *op. cit.*, col. 242-250. M. Macrea, *op. cit.*, p. 328s. reprend l'étude de la main de Jena au Musée de Budapest déjà signalée par Blinkenberg (no. E 28, p. 79-80 et 86, fig. 37-38). A ces documents ajouter, à titre non exhaustif, les mains de bronze suivantes à plusieurs attributs: une main découverte à Ravazd en Pannonie et conservée au Musée de Györ en Hongrie (F. Láng dans *ArchErt*, 7-9, 1946-1948, p. 184, n. 8, pl. XXXV, 1), une main de provenance inconnue, conservée au Musée d'Amiens (F. Cumont, *Religions orientales*, 1929, pl. XV, 2), une main provenant de Vadejës (Shkodër) en Albanie (belle reproduction dans *Archéologia*, no. 78, 1975, p. 12), une main du Musée de Biscari (G. Libertini, *l.l.*), deux mains de Pompéi (O. Elia, *l.l.*) et enfin une main avec un serpent et un cône de pin provenant de Césarée de Cappadoce (H. Seyrig, *l.l.*). En ce qui a trait aux mains dolichéniennes, voir P. Merlat, *Répertoire des inscr. et mon. figurés du culte de Jupiter Dolichenus* (1951), nos. 41, 105, 164, 217, 318 et 347; id., *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse* (1960), p. 177s. Quant aux autres mains votives syriennes connues, au nombre de huit (1 de Nīḥa, 1 de la Béqaʿ, 5 de Saïda et une de provenance inconnue, conservée au patriarcat maronite à Bkerké), elles seront évoquées plus loin en vue de préciser leur attribution.

[4] A signaler, cependant, que certaines mains consacrées à ce dieu sont complètement dépourvues d'attributs, cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 69-70, nos. A 1-6. D'autres se contentent de deux motifs (*ibid.*, p. 71, nos. D 1-3) ou même d'un seul (*ibid.*, p. 70-71, nos. B 1-5 et C 1-5). En outre, des statuettes de bronze, détachées selon toute vraisemblance de mains votives, font le geste de la *benedictio latina* non seulement de la main droite, mais aussi de la gauche, et nous aurons à revenir sur cette particularité. Cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 98-100, nos. c, d et e, fig. 41. Voir aussi *ibid.*, no. E 13, fig. 34; Eisele, *op. cit.*, fig. 4 et 7; H. von der Osten, *l.l.*; Ch. Picard, *l.l.*

[5] Tout en évitant la surcharge propre à la plupart des mains sabaziaques, leurs semblables, d'origine syrienne, n'en portent pas moins parfois l'image d'une divinité ou un symbole. Il en est ainsi, par exemple, de deux mains votives dolichéniennes qui tiennent l'une une Victoire posée sur le globe terrestre alors que l'autre loge dans la paume l'effigie de Dolichenus sur un taureau, cf. P. Merlat, *Répertoire*, nos. 41 et 347, p. 38-39, et 343, fig. 8. La main votive de Nīḥa (pl. IV) porte l'image du dieu-fils de cette localité, flanqué de deux béliers, et on trouve des palmes sur trois mains de Saïda (nos. 18, 19 et 20 de l'*editio princeps*: *BCH* (1879), p. 264s.). — Le geste de la main n'est pas non plus spécifique au seul Sabazios. Il est fréquent, en effet, dans les représentations du cavalier thrace, cf. H. Seyrig dans *BCH*, 51 (1927), p. 210s., pl. X et, en particulier, p. 211 et notes 1 et 2 où sont

La tête du dieu, barbue et coiffée du bonnet phrygien, posée sur une console, loge dans la partie antérieure de la main, adossée à l'index et au majeur. Sur le pouce, se trouve un objet en forme de croissant, au bout légèrement écorché. Ce motif qu'on retrouve au même endroit sur une main de la Bibliothèque Nationale à Paris (pl. LXXXVIII, 1 et 2) fut pris pour une larve [6] ou un oiseau [7]. Mais la forme de l'objet ne correspond ni à l'un ni à l'autre de ces animaux. Elle s'apparente bien davantage à un croissant lunaire, symbole qui surmonte la tête du dieu sur une statuette de bronze [8] en plus de décorer trois mains sabaziaques conservées au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles [9], au Musée de Copenhague [10] et au British Museum [11]. Une tête de bélier est placée sur les deux doigts pliés. Sur la saillie inférieure gauche de la paume est un petit ani-

---

cités de nombreux exemples. Sur l'iconographie de ce dieu, voir G. Kazarow, *Dissertationes Pannonicae*, II, 14 (1938): *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, 1 vol. de texte, 1 vol. de planches; E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain* (1955), p. 24-30; 56-88 et *passim*. En dehors de ces deux divinités, le geste de la *benedictio latina* est prêté, déjà dans l'art paléochrétien, au Christ et aux apôtres avant de devenir celui du prêtre officiant dans l'église catholique de rite latin, et un geste liturgique dans l'église de rite byzantin. On le retrouve également sur de nombreux monuments figurés antiques où il caractérise l'orateur et l'acteur. Sur l'ensemble de cette question, voir H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (1953), p. 171-197: *The Gesture of Thought. The Sign of Logos*, étude sur laquelle nous reviendrons à propos de l'interprétation des mains sabaziaques.

[6] Cf. E. Babelon et J.-A. Blanchet, *Cat. des bronzes antiques* (1895), p. 460, no. 1064.

[7] Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, no. E 8, p. 74 et 84. L'oiseau, en l'occurrence l'aigle de Zeus Sabazios, est fréquemment attesté sur les mains de bronze, voir le tableau des motifs établi par Chr. Blinkenberg (*op. cit.*, p. 82-83). Il figure aussi, en bonne place, sur les reliefs et les plaques de bronze sabaziaques comme, par exemple, l'un des reliefs du Vatican (cf. Nilsson, *GGR*, II^2, pl. 14, 1) et les plaques des Musées de Copenhague et de Berlin (Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 90s., pl. II et fig. 40; E. Will, *op. cit.*, pl. III; M. P. Nilsson, *op. cit.*, pl. 13, 2 et fig. 4).

[8] Cf. H. von der Osten *l.l.*

[9] Cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, no. E 30, p. 81 et 86, fig. 39; F. Láng, *op. cit.*, pl. XXXIV, 3.

[10] Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, no. E 1, p. 71 et 82, fig. 31.

[11] *Ibid.*, no. E 29, p. 80-81 et 86. Un croissant surmonté d'une étoile apparaît sur la plus grande des deux plaques de bronze argenté découvertes à Ampurias, cf. A. Garcia Y Bellido, *op. cit.*, p. 73-81, fig. 5.

mal, insecte[12] ou petit rongeur[13]. Quant au bourrelet visible sur le côté inférieur droit, il est sans signification particulière et tient à l'une des nombreuses défectuosités de la fonte[14]. Un arc en saillie occupe tout le devant du poignet dont la bordure inférieure est soulignée par un anneau[15]. La surface délimitée par l'arc est ornée de reliefs dont la détérioration empêche toute identification. On croit cependant voir, à gauche, un motif suggérant, par analogie avec la main de Berlin très apparentée à la nôtre[16], un oiseau, vraisemblablement un aigle, dont on devine nettement la tête et la poitrine[17], le reste de la composition devant probablement figurer le groupe, souvent attesté, de la femme couchée allaitant un enfant[18].

Sur le revers, un serpent sinueux occupe le rebord droit; à sa gauche, juste à la racine du majeur, une grenouille, la tête dirigée vers le haut; au-dessous, un lézard; entre cet animal et le serpent prend place, sur le poignet, une tortue; vers la gauche, de haut en bas, une balance, une double flûte[19] et un canthare.

Par le choix des motifs et leur disposition, notre main ne ressemble exactement à nulle autre et cette diversité se retrouve d'ailleurs dans toute la série des mains de Sabazios. Les documents qui s'en rapprochent le plus sont la main de la Bibliothèque Nationale (pl. LXXXVIII, 1 et 2) où la tête de bélier est, cependant, remplacée par un cône de pin et celle de Berlin (pl. LXXXVIII, 3) où manquent la tête de bélier et le croissant [20] et où le canthare est remplacé par une oenochoé.

---

[12] Des insectes et, en particulier, des mouches apparaissent sur les plaques de bronze de Berlin et de Copenhague, sur la main de bronze de la Bibliothèque Nationale (E. Babelon et J.-A. Blanchet, *op. cit.*, no. 1064) et peut-être sur deux autres conservées au British Museum et à l'Ermitage (Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, nos. E 14 et 18, p. 76-77 et 84-85).

[13] Un rat ou une souris figure sur la plaque de Copenhague.

[14] Sur une main du Musée de Berlin, voisine de la nôtre (Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, E 9, p. 74 et 84; notre planche LXXXVIII, 3), on trouve dans cette région un couteau de sacrifice. Mais un examen attentif ne m'a pas permis de déceler un tel objet sur notre monument.

[15] Dimensions du poignet, grand axe: 19 mm.; petit axe: 16 mm.

[16] Voir pl. LXXXVIII, 3 (d'après G. Lafaye dans *DS*, II (1896), s.v. *Fascinum*, p. 987, fig. 2886).

[17] La présence de cet oiseau ici interdit de le reconnaître encore dans l'objet en forme de croissant posé sur le pouce.

[18] Ce groupe apparaît sur le tiers environ des mains à plusieurs attributs étudiées par Blinkenberg (*op. cit.*, nos. E 8 à 18). L'association d'un oiseau à ce groupe est, par contre, moins fréquente (Blinkenberg, nos. E 9, 11, 15, 17 et 18). Sur la plaque d'Ampurias (cf. A. Garcia Y Bellido, *l.l.*), on trouve dans le même cadre la femme à l'enfant, un oiseau et un reptile.

[19] Ce motif a été mal compris par Babelon et Blanchet (*op. cit.*, no. 1064) qui parlent d'une «sorte d'équerre» à propos de la main de la Bibliothèque Nationale.

Les attributs et motifs que nous venons de reconnaître sur la main Coiffard sont plus ou moins fréquents dans les représentations figurées relatives à Sabazios [21]. Éclairés par des textes littéraires [22] et par d'autres catégories de témoignages, ces symboles révèlent la complexité de la nature du dieu et dévoilent certains aspects de son culte [23]. Parmi ces symboles, le serpent que Sabazios partage, on le sait, avec de nombreuses autres divinités [24] mais qui, néanmoins, joue un rôle essentiel dans le mythe et le culte du dieu thraco-phrygien. C'est, en effet, sous la forme d'un serpent que, suivant une légende racontée par des auteurs chrétiens [25], Zeus Sabazios eut des rapports avec Perséphone qui donna alors naissance à un taureau. Dans les mystères sabaziaques, le rite principal consistait dans l'introduction d'un serpent doré dans le sein symbolisant ainsi, suivant l'interprétation de A. Dietrich, un mariage sacré entre le dieu, représenté par le serpent, et l'initié conçu comme son épouse [26]. Lors des processions en l'honneur de Sabazios, le prêtre agitait des serpents au-dessus de sa tête et cet animal sacré du dieu était déposé dans une ciste portée par les fidèles [27]. En soulignant l'importance du serpent, symbole chthonien et emblème de fertilité [28], dans la religion de Sabazios, ces rites et ces légendes trahissent par là-même son caractère de divinité de la terre et de la fécondité, ce que confirme, par ailleurs, la fréquence sur les représentations sabaziaques de la pomme de pin qui est l'un des principaux attributs du dieu [29] et qui est également consacrée à Attis, autre dieu de la végétation [30]. L'union intime du serpent et de l'arbre de pin autour duquel il s'enroule sur les plaques d'Ampurias [31] et de Copenhague [32] et leur association privilégiée sur certaines mains [33] ne peuvent que traduire un symbolisme commun, celui de la fertilité du sol [34]. Ces deux attributs tiennent également une grande place dans le culte de Dionysos [35] dont la confusion avec Sabazios, favorisée par l'identité de leur nature et la similitude de leurs cultes, est attestée par de nombreux témoignages [36]. Aux orgies qui caractérisaient les fêtes de Dionysos-Sabazios comme celles des autres divinités phrygiennes, Cybèle et Attis, on doit la représentation tant sur les plaques que sur les mains de bronze de doubles flûtes, de canthares et de cratères entre autres.

---

[20] C'est peut-être la cassure du pouce qui aurait emporté ce motif si toutefois il y en avait un.

[21] Voir, à ce sujet, le tableau suggestif, bien qu'incomplet, dressé par Blinkenberg (*op. cit.*, p. 82-83).

[22] Les principaux témoignages littéraires concernant Sabazios, ceux de Démosthène (*Sur la couronne*, 259s.), de Clément d'Alexandrie (*Protreptikos*, II, 16), d'Arnobe (*Adv. nat.*, V, 20s.; et 37) et de Firmicus Maternus (*De err. prof. rel.*, 10) sont cités par A. B. Cook, *Zeus*, I (1914), p. 392, notes 4 et 5. Y ajouter, à titre indicatif, Diodore de Sicile, IV, 4; Jean le Lydien, *De Mens.*, IV, 51; Macrobe, *Saturnales*, I, 18, 11 et Jamblique, *De myst.*, III, 10.

[23] Sur ce culte, voir, en plus de l'étude fondamentale de Blinkenberg et des articles cités *supra*, n. 2, F. Cumont dans *CRAI* (1906), p. 63s.; A. B. Cook, *Zeus*, I (1914), p. 390-403; II (1925), p. 282s.; F. Cumont, *Religions orientales* (1929), p. 60-61; H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlin-Leipzig, 1930), p. 110s.; W. O. E. Oesterley, *The Cult of Sabazios, a Study in Religious Syncretism*, dans *The Labyrinth*, édité par S. H. Hooke (1935), p. 115-158; J. B. McMinn dans *JNES*, 15 (1956), p. 210s.; Nilsson, *GGR*, II², p. 621, 658-667; Ch. Picard dans *RA* (1961), II, p. 142s.: *Sabazios, dieu thraco-phrygien.*

[24] Sur le serpent dans les religions de l'Antiquité, voir J. Mähly, *Die Schlange im Mythos und Cultus der classischen Völker* (1867); E. Küster, *Die Schlange in der griech. Kunst und Religion* (1913); H. Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, dans *Pagan and Christian Mysteries*, édité par J. Campbell (1963), p. 3-69 (traduction anglaise d'un article paru en 1939 dans *Eranos-Jahrbuch*, 7, p. 151s.); Nilsson, *GGR*, I², index, s.v. *Schlange*, *Schlangengöttin* et *Schlangennymphen*; II², p. 216s.; 621; 660s.

---

[25] Clément d'Alexandrie, *l.l.*; Arnobius, *l.l.* et Firmicus Maternus, *l.l.* D'après Crusius dans *RheinMus*, 45 (1890), p. 265s. (cité par Nilsson, *GGR*, II², p. 660, n. 4) ces témoignages procèdent d'une source commune.

[26] Cf. A. Dieterich, *Kleine Schriften* (Leipzig et Berlin, 1911), p. 97s. A. B. Cook (*Zeus*, I, p. 396), H. Gressmann (*op. cit.*, p. 115) et Nilsson (*GGR*, II², p. 661) sont de cet avis.

[27] Cf. Démosthène, *Sur la Couronne*, 259s. La ciste mystique figure sur la main de Jena au Musée de Budapest (cf. Blinkenberg, *op. cit.*, no. E 28, fig. 37-38; M. Macrea, *op. cit.*, fig. 3 et 4) et une monnaie d'Apamée de Phrygie la reproduit avec le serpent qui en émerge (cf. *BMC Phrygia*, pl. I; Eisele, *op. cit.*, fig. 1).

[28] Cf. Hartmann dans *PWRE*, II A, 1 (1921), *col.* 512s. On trouvera *supra*, n. 24, des références sur cet aspect et bien d'autres du symbolisme du serpent.

[29] Avec le serpent, le lézard, la tortue et la grenouille, la pomme de pin est l'attribut le plus constant dans les monuments sabaziaques. Sur certaines mains de bronze (Blinkenberg, *op. cit.*, nos. B 1-5) elle est, en outre, l'unique symbole représenté.

[30] Cf. F. Cumont, *Religions orientales* (1929), p. 45s.; 52s.; M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden, 1966). Le dieu Mèn tient aussi parfois dans sa main le cône de pin, cf. E. N. Lane, *Corpus monumentorum religionis dei Menis*, I (1971), nos. 137-138, p. 88-89, pl. LXII-LXIII.

[31] Cf. A. Garcia Y Bellido, *l.l.*

[32] Voir *supra*, n. 7 (références).

La signification du lézard et de la tortue, de la grenouille et du rat ou de la souris est malaisée à établir. Leur fréquence dans les monuments sabaziaques dénote l'étroitesse de leurs rapports avec le mythe ou les mystères du dieu phrygien. Le silence des auteurs anciens à ce sujet ne laisse place qu'à des conjectures. Oesterley y voit un indice de l'évolution de Sabazios d'un esprit ou démon chthonien à un dieu [37]; Blinkenberg les considère, à la suite de Jahn [38] et de Dilthey [39], comme des *apotropaia* [40]; Nilsson, à son tour, leur reconnaît pratiquement le même usage en les rattachant au domaine de la superstition [41]; Lullies en fait, par contre, des emblèmes de fertilité [42]. Pour Gressmann, enfin, ces animaux doivent être reliés aux mystères de Sabazios [43] et je suis tenté de lui donner raison, du moins en ce qui concerne le lézard dont la mue exprime pour le myste l'espoir du renouveau [44].

---

[33] Cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, nos. D 1-3; H. Seyrig dans *BCH*, 51 (1927), p. 210, n. 2.

[34] W. O. E. Oesterley, *op. cit.*, p. 133, reconnaît cette valeur symbolique à la pomme de pin. Par contre, Nilsson (*GGR*, II², p. 660) la rattache au domaine de la superstition. Dans les monuments funéraires où ce fruit apparaît fréquemment, on ne peut le concevoir que comme un emblème d'immortalité, sans doute à cause du feuillage toujours vert de l'arbre de pin, cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), p. 220-221. Ce dernier aspect touche au caractère eschatologique des mystères de Sabazios où l'idée de la mort et de la résurrection jouait un rôle important. Ce caractère est illustré notamment par les célèbres fresques qui décoraient un hypogée de Sabaziastes découvert à Rome près de la tombe de Prétextat. Voir, à ce sujet, Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat* (1854); F. Cumont dans *CRAI* (1906), p. 63s.; *Les mystères de Sabazius et le Judaïsme*; W. O. E. Oesterley, *op. cit.*, p. 149-157, fig. 11-14; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 418; Nilsson, *GGR*, II², p. 661s., fig. 5.

[35] Les bacchants s'entouraient habituellement d'un serpent, cf. Arnobe, *Adv. nat.*, V, 19; Euripide, *Les Bacchantes*, 102s. Sur un bas-relief de Thorda, Bacchus est figuré tenant un serpent au-dessus de sa tête, cf. A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (1895), p. 54, n. 229, pl. III, fig. 4. Quant à la pomme de pin, elle couronne le thyrse, attribut dionysiaque par excellence. En outre, dans une cérémonie d'initiation bachique, Priape, lié à Dionysos, a sa statue posée à l'ombre d'un pin et c'est le fruit de cet arbre qu'on brûle sur un thymiatérion, cf. F. Cumont, *Religions orientales* (1929), p. 202, fig. 13; Id., *Symbolisme funéraire*, p. 438, et fig. 18.

[36] Voir, à ce sujet, Eisele, *op. cit.*, col. 257-261; A. B. Cook, *Zeus*, II, 1925, p. 282s.; F. Cumont, *Religions orientales* (1929), p. 45s.; Nilsson, *GGR*, I², p. 578-582. Le buste de Dionysos figure sur une main d'Avenches (Blinkenberg, E 12, p. 75, pl. III-IV) ainsi que sur la plaque d'Ampurias (A. Garcia Y Bellido, *l.l.*) où s'ajoute le thyrse; cet emblème bachique apparaît également sur certaines mains sabaziaques, cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, nos. E 14, 17, 26, 29.

Le croissant symbolise, comme l'a bien vu Blinkenberg, le dieu Mèn [45] qui, sur un relief inscrit de Koloé représentant l'introduction du culte de Sabazios dans la ville, conduit le bige du dieu, le caducée à la main [46]. Dans ce rôle d'adjoint, de messager, Mèn remplace ainsi Hermès qui figure plus souvent sur les monuments sabaziaques soit en buste [47], soit par son attribut, le caducée [48].

La balance, autre motif fréquent sur les mains de bronze et que l'on trouve aussi sur les plaques de Berlin et de Copenhague, est rattachée par Blinkenberg[49] à Dikaiosyné, déesse associée à Sabazios sur un autel inscrit[50]; mais il est plus probable que ce dieu doit cet emblème à son assimilation à Zeus, le maître du destin universel symbolisé par la balance[51].

---

[37] Cf. W. O. E. Oesterley, *op. cit.*, p. 135.

[38] Cf. O. Jahn, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, dans *Berichte d. K. Sächs. Gesell. d. Wiss. zu Leipzig* (1855), p. 100-110.

[39] K. Dilthey, *Drei Votivhände aus Bronze*, dans *AEMO*, II (1878), p. 44-65.

[40] Cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 108.

[41] Cf. Nilsson, *GGR*, II^2, p. 660.

[42] Cf. R. Lullies dans *Theoria, Festschrift W. H. Schukhardt* (1960), p. 139-140.

[43] Cf. H. Gressmann, *op. cit.*, p. 112.

[44] Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), p. 408-409.

[45] Cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 105. L'association du croissant lunaire et du disque solaire sur la plaque d'Ampurias, d'Hélios et de Sélénè sur la plaque de Copenhague revêt, bien entendu, une signification différente en soulignant la nature cosmique de Sabazios.

[46] Sur ce relief, cf. Eisele, *op. cit.*, p. 243-244, fig. 3.

[47] Voir, par exemple, Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, nos. E 12; 23-26. Y ajouter la plaque d'Ampurias.

[48] Cf. *ibid.*, nos. E 7; 13; 14-19; 25; 26; 28 et 30. Y ajouter la main de Vadejës (cf. *Archéologia*, no. 78, 1975, p. 12).

La tête de bélier présente des difficultés d'interprétation d'autant plus qu'elle apparaît tantôt isolée[52], tantôt sous le pied droit ou les deux pieds du dieu[53]. On peut être tenté de rattacher ce motif, dans le premier cas, au sacrifice du bélier ou criobole pratiqué, on le sait, dans le culte de Cybèle[54]. Ainsi comprise, la tête de bélier ne se dissocie guère d'offrandes similaires figurées sur les monuments sabaziaques telles que cuisse animale et gâteaux[55] de même que d'autres objets reliés au sacrifice sanglant ou non sanglant tels que table d'offrandes, couteau et vases[56]. Cette explication me paraît cependant inadéquate et ne tient pas compte, en tout cas, des images où Sabazios pose ses pieds sur la tête ovine. A. B. Cook voit dans ce geste l'indice que le dieu phrygien était à l'origine un dieu-bélier car, dit-il, dans l'art du Proche-Orient ancien «a god standing on an animal is commonly explained as a superposition of the later on the earlier form of the same divine being» [57]. En dépit de son ingéniosité, cette hypothèse qui reconnaît, en somme, un reste de thériolâtrie dans la représentation divine n'est peut-être pas la plus sûre. D'autres solutions moins restrictives peuvent être envisagées d'autant plus que le motif de la divinité dont le pied repose sur la tête d'un animal ou sur son corps est bien répandu en Orient et dans le monde grec [58]. Et d'abord l'attitude du dieu trahit l'affirmation de son pouvoir dominateur, de son triomphe sur la bête; et cet aspect mérite d'être signalé [59] sans perdre de vue, d'autre part, que la subordination de l'animal peut bien être, comme le suppose E. Will, un «procédé commode de représentation permettant d'associer le dieu et son animal attribut" [60].

---

[49] *Op. cit.*, p. 106.

[50] Cf. J. H. Mordtmann dans *AM*, 10 (1885), p. 12.

[51] Sur la balance du destin comme attribut de Zeus, voir Nilsson, *GGR*, I², p. 367 et n. 1. Sur le triptyque du Musée de Boston, c'est Éros qui tient la balance pour trancher, suivant l'opinion la plus admise, le différend entre Aphrodite et Perséphone au sujet d'Adonis, cf. E. Nash dans *RM*, 66 (1959), p. 104-137. E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite* (1959), pense qu'Éros pèse les vies d'Adonis et de Tithonos entre Aphrodite et Éos.

[52] Comme, par exemple, sur la main Coiffard et celles d'Avenches et de Jena (cf. Blinkenberg, *op. cit.*, nos. E 12 et 28, pl. III-IV et fig. 37-38; M. Macrea, *op. cit.*, p. 328s., fig. 3 et 4).

[53] Il en est ainsi, par exemple, sur les plaques de bronze d'Ampurias (A. Garcia Y Bellido, *l.l.*), de Berlin et de Copenhague (références, *supra*, n. 7) ainsi que sur les mains d'Herculanum et de Vado (Blinkenberg, *op. cit.*, nos. E 13 et 17, fig. 34-36; V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (1971), p. 26-28 et 94-95, no. 69, fig. 32-33).

[54] Cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain* (1912), p. 153s.; Nilsson, *GGR*, II², p. 651-652.

[55] La cuisse animale se trouve uniquement sur la plaque de Copenhague. Quant aux gâteaux, ils apparaissent sur la plaque de Berlin (Blinkenberg, *op. cit.*, p. 96, n. 18b, fig. 40; Nilsson, *op. cit.*, fig. 4), les deux bronzes du Vatican (Blinkenberg, *op. cit.*, p. 98; Nilsson, *op. cit.*, pl. 14, 1 et 2) et certaines mains de bronze (Blinkenberg, *op. cit.*, nos. E 7; 12-13; 17; 19 et 23.

[56] Dans ce sens, cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 107-108; A. Garcia Y Bellido, *op. cit.*, p. 76.

Le groupe de la femme et de l'enfant accompagné d'un oiseau qui figure, en bonne place, sur le devant du poignet à l'intérieur de ce qui est très vraisemblablement une grotte, demeure des plus énigmatiques. Blinkenberg [61], suivi par de nombreux auteurs [62], accepte, faute de mieux, l'opinion traditionnelle notamment celle de Jahn [63], suivant laquelle il s'agit d'une femme en couches qui aurait dédié la main à Sabazios pour l'avoir préservée de tout malheur; la présence de l'aigle laisserait alors croire que le dieu a envoyé son oiseau sacré au lit de l'accouchée. Cette interprétation ne peut, à mon avis, être retenue car on s'explique mal, dans une telle hypothèse, que seul le groupe de la femme et de l'enfant soit exclu du cycle mythique et cultuel relié à Sabazios auquel appartiennent, par contre, tous les autres motifs figurés sur les mains et les plaques de bronze. On ne peut comprendre, d'autre part, que ce soit toujours une grotte qui abrite cette prétendue mortelle et son fils [64]. Une telle représentation doit donc se référer à un mythe inconnu en rapport avec la nativité ou la prime enfance du dieu [65] ou illustrer un miracle notoire relatif à la maternité humaine bien mis en évidence dans la geste de Sabazios.

---

[57] Cf. A. B. Cook, *Zeus*, I (1914), p. 392.

[58] Voir les exemples réunis par E. Will (*Le relief cultuel gréco-romain*, 1955, p. 133-143) à propos notamment de Mèn qui pose parfois son pied sur la tête d'un taureau (*ibid.*, fig. 20-21; E. N. Lane, *op. cit.*, no. 137, p. 88, pl. LXII). Dolichenus et Mithra adoptent, mais rarement, la même attitude (cf. E. Will, *op. cit.*, fig. 18 et 24; P. Merlat, *Répertoire*, no. 106, pl. VIII, 2). Au sujet des nombreux cylindres mésopotamiens où figure le motif du dieu posant le pied sur un animal, voir E. Will, *op. cit.*, fig. 19 et 23 et p. 134, n. 1, références. En Grèce, les exemples les plus caractéristiques concernent Aphrodite posant le pied sur une tortue ou une tête de taureau, Apollon avec le pied sur une tête de taureau également et Asclépios foulant de ses pieds une tête de bélier (*ibid.*, p. 137 et notes).

[59] A comparer l'image du dieu posant le pied sur l'adversaire vaincu, attestée fréquemment dans l'art de l'Orient ancien, cf. W. H. Ward, *Seal Cylinders of Western Asia* (1910), p. 167, fig. 446s.; H. Frankfort, *Cylinder Seals* (1939), p. 166s.

[60] Cf. E. Will, *op. cit.*, p. 140.

[61] *Op. cit.*, p. 103-104.

[62] Voir, entre autres, Eisele, *op. cit.*, col. 247; H. Gressmann, *op. cit.*, p. 113; A. Garcia Y Bellido, *op. cit.*, p. 79; V. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 27.

[63] Cf. O. Jahn, *op. cit.*, p. 101. G. Lafaye dans *DS*, II (1896), s.v. *Fascinum*, p. 987, adopte le même point de vue.

Il nous reste, à présent, à établir l'usage matériel de la main Coiffard, à l'interpréter en tant que document religieux et à déterminer la signification du geste qu'elle accomplit.

En dépit de sa taille très réduite [66], du creux qu'elle présente sur la tranche du poignet [67] et de l'absence de dédicace, notre main peut, théoriquement, être considérée comme un objet votif offert à la divinité et exposé dans le sanctuaire [68]. Il me paraît, cependant, plus probable qu'elle servait à couronner un sceptre, comme sur la plaque de Copenhague, ou peut-être une enseigne destinée à être portée dans les cérémonies de culte et les processions [69]. Il se peut aussi que, fixée sur une hampe, elle ait été utilisée par le clergé en guise d'insigne ou d'instrument cultuel [70]. On ne peut enfin exclure son usage comme objet de piété entre les mains du fidèle qui espérait ainsi s'attirer la protection du dieu et ses bienfaits. Car c'est bien une *manus dei* que reproduit la main sabaziaque, non une *manus orantis vel voventis* comme le soutenait Jahn [71] ou un simple *apotropaion* sans relation avec une divinité précise comme le pensait Usener [72]. Ce fait, démontré avec sagacité par Blinkenberg grâce notamment à l'appui des plaques de Berlin et de Copenhague [73], est universellement admis depuis, malgré des divergences quant à l'interprétation du geste de la *benedictio latina* qui carac-

---

[64] Seule la main votive d'Avenches (Blinkenberg, *op. cit.*, no. E 12, pl. III-IV) fait exception à cette règle en ne situant pas le groupe dans un cadre quelconque.

[65] A comparer la naissance de Zeus dans une grotte, pour ne pas parler de celle du Christ. W. O. E. Oesterley, *op. cit.*, p. 142, reconnaît dans le groupe Perséphone et Zagreus.

[66] La hauteur des mains sabaziaques varie entre 5 cm et 20 cm. La nôtre avec ses 5,9 cm se classe donc par sa dimension au bas de l'échelle.

[67] Dimensions du creux: 10 mm de diamètre et 5 mm de profondeur. Une grande majorité de mains sabaziaques présentent une telle cavité, cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 86.

[68] Blinkenberg (*op. cit.*, p. 101) pense, abusivement à mon sens, que la plus grande partie sinon la totalité des mains de bronze sont votives. — Étant donné que Sabazios est la seule divinité en Asie Mineure qui recevait en offrande des mains votives (trois mains inscrites lui sont spécifiquement dédiées, cf. Blinkenberg, *op. cit.*, nos. A 1 et 2 et E 2), on a été amené à attribuer la coutume de lui consacrer de tels monuments à l'influence du rituel des temples sémitiques, en particulier syriens, où elle était très répandue (*supra*, n. 3). Voir, à ce sujet, F. Cumont (*apud* R. Dussaud, *Notes de myth. syr.*, 1905, p. 122-123; *Religions orientales*, 1929, p. 61) qui pense pour cette transmission au rôle des juifs dont le dieu fut assimilé à Sabazios (sur cette assimilation, voir F. Cumont dans *CRAI*, 1906, p. 63s.; W. O. E. Oesterley, *op. cit.*, p. 119-130). A. Jamar dans *Le Musée Belge*,

---

1909, p. 239s.) pense, par contre, que la coutume de dédier des mains votives n'a laissé aucune trace dans le rituel juif et qu'elle a passé au culte de Sabazios par l'intermédiaire des Baals syriens. Cette pratique existe encore de nos jours en Syrie comme j'ai pu le constater à Deir Seidnāya où un très grand nombre de plaques en forme de mains étaient dédiées à la Vierge. Pour des parallèles avec la Grèce moderne, cf. C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (1890), p. 304s.; 325s. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1910), p. 37s.; 57s. Dans l'Allemagne catholique, l'offrande de mains votives est aussi attestée, cf. K. Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süd-Deutschland*, p. 133s.

[69] Bien qu'aucun monument sabaziaque ne confirme une telle hypothèse, elle ne me paraît pas impossible. De telles enseignes surmontées d'une main figurent, en effet, sur une plaque dolichénienne provenant de Mauer-an-der-Url, cf. P. Merlat, *Répertoire* (1951), no. 153, p. 134s., pl. XIV et *Essai* (1960), p. 183. Les enseignes militaires romaines étaient également surmontées d'une main qui, selon A.-J. Reinach, dans *DS*, IV, 2, 1917, s.v. *Signa militaria*, p. 1313, exprime la présence et la force du dieu.

[70] A comparer la croix à manche courte par laquelle l'évêque bénit les fidèles dans les églises d'Orient. Certains savants ont supposé que les prêtres de Sabazios utilisaient dans l'exercice de leur fonction un sceptre surmonté d'une main à l'instar de leur dieu, cf. F. Láng, *op. cit.*, p. 187. Un tel usage, s'il se confirme matériellement un jour, trouve aussi son parallèle dans le sceptre surmonté d'une croix des évêques orientaux.

[71] *Op. cit.*, p. 102. L'opinion de Jahn fut suivie, à l'époque, par H. Meyer (dans *Mitt. der Antiquar. Gesell. in Zürich*, XI, 1856, p. 35s.), J. Becker (*Die Heddernheimer Votivhand* dans *Archiv f. Frankfurts Geschichte u. Kunst*, 1861, p. 13 et 18) et Friedrichs (*Berlins antike Bildwerke*, II, p. 283).

[72] Cf. *RheinMus*, 28 (1873), p. 408s.

[73] Cf. Chr. Blinkenberg, *op. cit.*, p. 87s.; 101s.

térise les mains sabaziaques et que le dieu lui-même fait sur les statuettes de bronze [74] et sur la plaque d'Ampurias [75].

Il en va autrement des mains de bronze reliées aux cultes syriens [76] qui toutes, sans exception, figurent une main droite ouverte, les doigts allongés vers le haut, et dont l'appartenance divine est controversée. Le fait qu'en Orient l'élévation de la main droite ouverte est un geste prêté sur les monuments aussi bien aux dieux qu'aux hommes [77] peut, certes, inciter à la prudence. Mais les dédicaces, les effigies ou les symboles divins que portent ces documents nous paraissent des indices suffisants pour y reconnaître des mains divines [78]. Instrument de la puissance du dieu [79], mais aussi symbole de sa valeur bénéfique, protectrice et secourable, la main divine acquiert aux yeux des fidèles une signification multiple: elle guérit leurs maladies [80], les protège, eux et leurs biens, contre les influences malignes et les mauvais esprits [81], les comble de ses bienfaits [82] et les soutient en cas de difficultés [83].

---

[74] Références, *supra*, n. 4.

[75] Cf. A. Garcia Y Bellido, *op. cit.*, fig. 5.

[76] Références, *supra*, n. 3.

[77] Voir, à ce sujet, R. Dussaud (*Notes de myth. syr.*, p. 121s.) qui renvoie aux stèles de Carthage et cite, en particulier, une main portant dans la paume le signe de Tanit (sur ces monuments carthaginois, cf. St. Gsell, *Hist. anc. de l'Afrique du Nord*, IV, p. 352s.; C. Gilbert Picard, *Cat. du Musée Alaoui*, N.S. *Collections puniques*, T. 1, sans date). Voir aussi F. Cumont, *Ét. syr.* (1917), p. 265, et surtout *Fouilles de Doura-Europos* (1926), p. 70s. où sont signalées de nombreuses références, à propos de ce geste de la *dextera elata*, aux bas-reliefs et cylindres babyloniens, aux stèles et reliefs de Byblos, de Neirab, d'Oumm el-ʿAmed et de Palmyre. Y ajouter S. Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain* (1937), p. 158-162 où sont réunis de nombreux exemples de divinités syriennes et phéniciennes faisant ce geste de la main; cf. aussi H. Seyrig dans *Syria*, 20 (1939), p. 189-194: *Représentations de la main divine*; id. dans *Syria*, 27 (1950), p. 236; A. Lods dans *CRAI* (1940), p. 73-80, et J. T. Milik (*Dédicaces faites par des dieux*, 1972, p. 428s.) qui publie une intéressante dédicace s'adressant au dieu nabatéen ʾIlâh-ʾal-Gê et à son Ange ʾIdâ-rumâ, c.à.d. Ange Main-Levée; cf. aussi *ibid.*, p. 431 et pl. XIII, 2: monnaie nabatéenne figurant au revers une main droite levée. Sur la main de Dieu dans l'imagerie juive et chrétienne, cf. H. Stern, *Le Calendrier de 354* (1953), p. 150-152; J. T. Milik, *op. cit.*, p. 439-440. — Dans son étude très documentée, H. P. L'Orange (*Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, 1953: *The Gesture of Power. Cosmocrator's Sign*) a démontré la fréquence du geste de la *dextera elata* dans l'iconographie impériale à partir des Sévères (p. 139-153), signalé de nombreux exemples où des divinités tant en Égypte qu'en Syrie, en Phénicie, en Palestine et en Mésopotamie font ce geste, ce qui amène l'auteur à y voir une origine orientale (p. 153-162), montré sa diffusion dans la Grèce archaïque sous l'influence de l'Orient et son implantation dans le Christianisme (p. 162-170). Dans la Crète minoenne, ce geste est celui de deux idoles féminines de Cnossos et de Gazi, cf. P. Demargne, *Naissance de l'art grec*, 1964, fig. 315-317 (la déesse de Gazi lève cependant les deux mains). En Asie Mineure, les fidèles du dieu Mèn lèvent la main droite ouverte sur deux stèles de marbre de Kula, cf. E. Lane, *Corpus monumentorum religionis dei Menis*, I (1971), nos. 60 et 63, pl. XXIV-XXV.

Une signification analogue est attribuée par Blinkenberg [84] à la *benedictio latina* des mains sabaziaques à partir notamment de la valeur accordée à ce geste dans la liturgie catholique romaine.

---

[78] Dans ce sens, cf. R. Dussaud, *Notes de myth. syr.* (1905), p. 121s.; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1910), p. 14s.; H. Seyrig dans *Syria*, 20 (1939), p. 189s.; F. Láng dans *ArchErt*, 7-9 (1946-1948), p. 185; P. Merlat, *Jupiter Dolichenus, Essai* (1960), p. 179. Pour P. Perdrizet (dans *ARW*, 14, 1911, p. 117s.) et à sa suite, J. Dölger (*Antike u. Christentum*, 2, 1930, p. 299-300) ces mains sont, par contre, celles de fidèles; offertes en ex-voto à la divinité, elles perpétuent dans le sanctuaire leurs prières et leurs actions de grâces. Ces auteurs voient comme preuve significative à l'appui de leur thèse le fait que les dédicaces que portent ces mains sont toujours gravées sur le poignet, c'est-à-dire à l'endroit où l'esclave était, dans l'Antiquité, marqué par un tatouage du nom de son maître, ce qui est de nature à exprimer la dépendance à l'égard de la divinité du dédicant symbolisé ainsi par sa main.

[79] Voir à ce sujet, H. P. L'Orange, *op. cit.*, p. 139-170: *The Gesture of Power. Cosmocrator's Sign.*

[80] Sur cet aspect de la question et d'autres, voir l'étude fondamentale de O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Erster Abschnitt: θεοῦ χείρ (1910), p. 1-70.

[81] En plus de l'étude de Weinreich, voir F. Cumont dans *RA* (1917), p. 102 et *Fouilles de Doura-Europos* (1926), p. 71.

[82] Les mains au foudre, par exemple, fréquemment attestées en Syrie, relèvent de ce symbolisme car elles concernent des divinités comme Hadad, Baalshamîn ou le dieu anonyme, qui avaient, par des orages périodiques, à assurer aux fidèles, à leurs troupeaux et à leurs cultures l'eau vivifiante et fertilisante. Sur ces mains au foudre, voir H. Seyrig dans *Syria*, 20 (1939), p. 189s.; D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest* (1951), p. 51, pl. XXIV; D. Sourdel, *Les cultes du Hauran* (1952), p. 30, pl. II, 3; R. du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre* (1961), p. 327-328, fig. 191.

[83] Sur l'interprétation de la *dextera elata* humaine comme un geste de menace, de protection ou de salut et comme un signe d'adoration, voir F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos* (1926), p. 71; H. P. L'Orange, *op. cit.*, p. 139-153.

[84] *Op. cit.*, p. 101.

Cette interprétation généralement admise[85] est cependant rejetée par H. P. L'Orange qui ne reconnaît de signes bénéfiques que dans la *dextera elata*, symbole du pouvoir et du salut[86]. Quant à la *benedictio latina*, elle n'est, selon lui, qu'un geste d'allocution, une expression du mot parlé, un signe accompagnant un enseignement[87]. Le savant norvégien avance à l'appui de ses dires une série de témoignages littéraires et iconographiques, d'époques diverses, dont certains furent déjà relevés par Blinkenberg[88], et qui démontrent clairement que le geste de la *benedictio latina* ou l'une de ses variantes, avec le pouce pressé contre l'annulaire au lieu d'être étendu, caractérise l'orateur et l'acteur[89]. Pareille évidence ne saurait être méconnue [90], mais on peut difficilement admettre qu'elle puisse détruire l'hypothèse d'une valeur bénéfique du geste, reconnue par le Christianisme, et qui doit plonger ses racines dans les prototypes antiques connus, ceux de Sabazios et du cavalier thrace. En outre, sur la plaque d'Ampurias [91], la main bénissante de Sabazios, figurée en double au-dessus d'un autel d'où jaillit une flamme [92], paraît dressée comme une idole de culte à l'instar des mains de Hadad et d'Atargatis sur le cippe d'Arimé [93] et de la main divine hissée sur une base que l'on voit sur un cylindre babylonien [94]. Ces parallèles permettent de croire que c'est comme symboles de l'aide et de la protection divines plutôt que comme expressions du *logos* que ces mains sont ainsi représentées.

---

[85] Cf. Eisele, *op. cit.*, col. 242; H. Seyrig dans *BCH*, 51 (1927), p. 212-214. Cet auteur va jusqu'à considérer une myste du cavalier thrace qui fait ce geste sur une stèle funéraire conservée à Thessalonique comme une déesse bénissant à son tour ceux qu'elle a laissés derrière elle. Parmi les auteurs récents qui tiennent également pour un signe de bénédiction le geste des mains de Sabazios, citons M. Macrea (*op. cit.*, p. 333), Nilsson (*GGR*, II^2, p. 658), A. Garcia Y Bellido (*op. cit.*, p. 76) et V. Tran Tam Tinh (*op. cit.*, p. 27-28).

[86] Cf. H. P. L'Orange, *op. cit.*, p. 139s. et 171.

[87] «The gesture in itself is not benedictory, nor apotropaic, but a mere expression of speech» (*ibid.*, p. 187).

[88] *Op. cit.*, p. 123-128.

[89] Cf. H. P. L'Orange, *op. cit.*, p. 171-197. Parmi les témoignages littéraires explicites, citons Apulée (*Métamorphoses*, 2, 21: *suberectus in cubitum porrigit dexteram et ad instar oratorum conformat articulum duobusque infimis conclusis digitis eminus porrigens et infesto pollice clementer subrigens infit Thelyphron*) et aussi Fulgentius (*Virgiliana continentia*, 143: *Compositus in dicendi modum, erectis in iotam duobus digitis, tertium pollicem comprimens ita verbis exorsus est*). Parmi les documents figurés significatifs, signalons le diptyque de Probianus au Musée de Berlin où le *vicarius Urbis Romae* fait le geste de la *benedictio latina* pendant que deux secrétaires notent ses dires sur des tablettes; au-dessous du groupe, on voit deux sénateurs qui font le même geste en s'adressant à Probianus (*ibid.*, p. 172s., fig. 124); le manuscrit de Térence au Vatican avec des miniatures figurant des acteurs qui tous font, de la main droite, le même geste de bénédiction (*ibid.*, p. 175, fig. 125-126) et enfin un fragment de sarcophage au Musée des Thermes représentant le sermon sur la montagne et où le Christ apparaît avec le même geste (*ibid.*, p. 172, fig. 123). Aux exemples cités par L'Orange, on peut ajouter un sarcophage conservé à l'odéon romain de Patras et où un cavalier s'avance vers un lion en faisant le même geste de bénédiction, comme s'il voulait adoucir par la parole la férocité du fauve, cf. Ch. Picard dans *RA* (1940), p. 105-106.

Les deux théories sont rejetées par W. O. E. Oesterley [95] qui tient pour incompatible avec la nature de Sabazios l'interprétation oratoire du geste de la main, déjà entrevue par Blinkenberg [96], et trouve un tel geste inadéquat comme signe de protection. Pour cet auteur, le relèvement des trois doigts symbolise une triade formée de Sabazios, de Perséphone et de Zagreus, et c'est cette triade que l'on voit parfois représentée sur les mains de bronze par l'effigie de Sabazios et le groupe de la femme à l'enfant. Une telle hypothèse trouve un appui inattendu dans un geste liturgique accompli par les Chrétiens orientaux de rite byzantin qui, pour faire le signe de la croix en invoquant la Sainte Trinité, font le geste de la *benedictio latina*, mais en joignant ensemble les trois premiers doigts étendus. Cette théorie ne peut cependant être retenue car le groupe de la femme et de l'enfant demeure énigmatique et rien ne prouve l'existence d'une triade sabaziaque constituée.

---

[90] Nilsson, *GGR*, II², p. 658, n. 4 rejette l'hypothèse de L'Orange à cause des animaux et autres attributs dont est chargée la main de Sabazios. Cet argument ne me paraît pas concluant car le geste n'est pas propre aux seules mains de bronze, mais le dieu lui-même le fait sur la plaque d'Ampurias et les statuettes de bronze.

[91] Cf. A. Garcia Y Bellido, *op. cit.*, fig. 5.

[92] A comparer, pour ce dédoublement, avec les statuettes de bronze où Sabazios fait des deux mains le geste de la *benedictio latina*, voir *supra*, n. 4 (références).

[93] Cf. H. Seyrig dans *Syria*, 20 (1939), p. 189s., fig. 9.

[94] Cf. G. Contenau, *La glyptique syro-hittite* (1922), no. 129, pl. XVII; H. Frankfort, *Cylinder Seals* (1939), p. 179; P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai* (1960), p. 179, fig. 29.

[95] *Op. cit.*, p. 140-142.

[96] *Op. cit.*, p. 125.

La main Coiffard que nous venons d'étudier porte, au Louvre, une étiquette qui l'attribue à Jupiter Héliopolitain, ce qui est évidemment faux. Une telle étiquette accompagne aussi la main de Nīḥa exposée dans la même vitrine. Cette main (pl. LXXXIX) qui loge dans sa paume l'image d'un dieu en forme de terme, flanqué de deux protomes de béliers a d'ailleurs toujours été mise en relation avec l'un ou l'autre des dieux mâles de la triade héliopolitaine [97]. A tort, à notre avis, car la provenance de cet objet ne plaide guère pour une telle attribution. On vénérait, en effet, à Nīḥa deux divinités spécifiques appelées dans les inscriptions Hadaranès [98] et Dea Suria Nihatena [99]. Le premier a adopté l'attitude générale et les attributs de Jupiter Héliopolitain, comme en témoignent les deux autels provenant de Nīḥa et conservés aux Musées de Beyrouth et d'Istanbul [100]. Quant à la déesse, elle est, comme Vénus Héliopolitaine, une des formes locales de la déesse syrienne [101]. Cette parenté avec le couple d'Héliopolis, jointe au fait que le territoire de Nīḥa n'a fourni aucun document cultuel héliopolitain, amène à penser que cette ville adorait, à l'instar de Baalbek, une triade spécifique et que c'est le parèdre mineur de cette triade que rend la statuette logée dans la paume de la main votive. Ce dieu-fils de Nīḥa, semblable à celui d'Héliopolis, aurait ainsi, comme son père, cherché son modèle iconographique dans la grande cité voisine [102].

D'autres mains votives découvertes sur le territoire libanais furent également rattachées sans preuves au culte héliopolitain. Il s'agit des cinq mains de l'ancienne collection Péretié, trouvées à Saïda, d'une main de provenance inconnue, conservée à Bkerké et d'une main découverte «quelque part» dans la Béqa‘ [103]. Deux mains de Saïda portent au poignet une dédicace à θεός ὕψιστος [104]; quant aux autres, les inscriptions qui y sont gravées ne nous renseignent guère sur la divinité à laquelle elles sont consacrées. En dépit de cela, et par référence à la main de Nīḥa, dans laquelle il reconnaissait, à tort, la dextre de Jupiter Héliopolitain, R. Dussaud [105], suivi par tous les éditeurs postérieurs, attribuait les cinq mains de Saïda et celle de Bkerké aux divinités d'Héliopolis. F. Láng [106] ajouta la main de la Béqa‘ à ce lot de mains «héliopolitaines». Toutes ces attributions nous paraissent peu fondées non seulement parce que la main de Nīḥa qui sert de référence n'est pas héliopolitaine, mais aussi et surtout parce que le culte héliopolitain n'a pas atteint, sur la côte, les territoires de Sidon et de Tyr; même dans la Béqa‘, sa diffusion s'est limitée au seul territoire de la colonie d'Héliopolis [107]. A cela s'ajoute que Jupiter Héliopolitain n'est jamais qualifié de θεός ὕψιστος dans les inscriptions et que l'on ne connaît aucune main votive attribuée sans ambiguité au grand dieu de Baalbek pour justifier, tant soit peu, un éventuel rattachement des mains libanaises à son culte.

---

[97] Sur cette triade, voir notre ouvrage: *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, 2 tomes (= EPRO 59; 1977). La main de Nīḥa y est étudiée au no. 342 où l'on trouvera la bibliographie correspondante.

[98] *IGLS*, VI, no. 2928.

[99] *IGLS*, VI, nos. 2929 et 2936.

[100] Références dans notre ouvrage *La Triade d'Héliopolis-Baalbek*, tome II, p. 476 et notes 1 et 2.

[101] Sur cette question, voir *ibid.*, p. 453.

[102] Sur l'iconographie des divinités d'Héliopolis, voir notre ouvrage déjà cité, tome II, p. 499s.

---

[103] Sur ces mains, cf. *ibid.*, no. 348 et p. 485, n. 1.

[104] Ce sont mes nos. 348 C et D = 20 et 21 de l'*editio princeps* dans *BCH* (1879), p. 264s.

[105] Cf. *Notes de myth. syr.* (1905), p. 117s.

[106] Cf. *ArchErt*, 7-9 (1946-1948), p. 185.

[107] Sur la diffusion du culte héliopolitain, voir notre ouvrage *La Triade d'Héliopolis-Baalbek*, tome II, p. 523s.

CHILD-BURIALS AND SUPERSTITION IN THE ROMAN CEMETERY OF SUCIDAVA (DACIA)

NUBAR HAMPARŢUMIAN
(London)

Plates XC-XCI

The excavations carried out between 1966 and 1975 in the cemetery of Sucidava, the Roman citadel and settlement situated on the left side of the Danube in Dacia Inferior, have brought to light about 500 graves dating from the 2nd c. AD to 4th c. AD.[1] Two pieces from the grave-goods found in 1967 particularly command our attention with regard to certain burial practices which reflect the religious thought and superstition of the time and the ancient attitude towards death.

We refer to a terracotta statuette and an anthropomorphic clay vessel discovered in two graves dating respectively from the 2nd-3rd centuries AD and the 4th century AD.

The statuette (Pl. XC) was found in an inhumation grave containing the skeleton of an infant, a child until two years old,[2] extended on its back and orientated South-West to North-East. The object was placed together with three flagons near the foot-bones. The flagons are typical to the Roman provincial pottery in Dacia from the 2nd-3rd centuries AD. An illegible bronze coin was found in the mouth of the corpse. The statuette (ht. 0,12 m) represents a "grotesque" figure (child ?): a bare male torso with a bald head. The large head, in comparison with the proportions of the body, has enormous ears and eyes and a mouth with thick lips expressing a grimace rather than a smile. A crescent-shaped pendant (*lunula*) hangs down from the necklace worn round the short and massive neck. The bust ends in a grooved base which is semi-circular in section. The surface of terracotta is red colour-coated. This type of figurine is very well known in the Roman Empire during the 2nd-3rd centuries AD; it occurs in Gaul, Germany, Pannonia, Greece and Dacia and has mainly been discovered in graves. The archaeological litterature terms it "Der Lachende Knabe" or "L'enfant rieur".

---

[1] Research carried out by N. Hampartumian (1966 and 1967), C. Petolescu and Oct. Onea (1968) and Gh. Popilian (1969-1975); Director of excavations: Prof. Dr. D. Tudor. Only the finds from 1968 have been published (C. Petolescu and Oct. Onea in *MCA*, X, 1973).

[2] Anthropological examination was carried out by Dr. Dardu Nicolaescu-Plopşor, Bucharest.

The anthropomorphic vase (pl. XCI) was found in a grave (with the bottom burnt) containing the remains of two corpses, both buried in the same time: 1) the cremated bones of a teenager-adult; 2) the very badly preserved skeleton of an infant between 1 and 2 years old, extended on its back and orientated West-East. The vase was found together with two bronze coins near the skull of the child. A fragment of pottery decorated in relief with a Dionysiac figure (Pan and grapes) and a large iron nail (length = 8,5 cm) was discovered at the feet of the skeleton. Both coins belong to Constantius II and are issues of the last years of his rule.[3] According to their disposal in the grave, all the above mentioned objects belong to the grave goods of the child. The vase[4] (ht. 0,18 m) represents the bust of Hecate draped in a chiton with two disc-brooches on the shoulders and wearing a calathus on her head. The vase has a small oval base and was red colour-coated. From the artistic point of view, the figure of the goddess can be considered as a typical product of the neoclassical "renaissance" of the 4th c.[5] with the form imitating classical models, but there are also some details which reflect late Antique traits such as, for example, the manner of the disposal of the folds of the draped chiton.

What is the significance of the presence of these objects in the graves? Since they were placed in child-graves, we must consider the ancient beliefs and superstition concerning dead children. We know that according to these beliefs the death of a child was considered as an accidental and unexpected event which interrupted brutally the normal course of his life, the duration of which was determined in advance by fate (*Fatum*) even from the moment when he was born. For this reason, the unhappy spirits of dead children (*ahoroi*) like those of other victims of a violent dead (*biaeothanati*) could not immediately enter Hades to rest; they were obliged to wander as ghosts on earth among the living until the accomplishment of the term fixed by *Fatum*. Many Greek and Roman writers, among them Plutarch, Vergil and Tertullian refer in their works to these beliefs; the same superstition occurs in the doctrine of the Neoplatonic philosophers such as Porphyry, but it was particularly strong and widespread in popular beliefs.[6] The people commonly believed that the malevolent activity of these spirits which according to this superstition, were evil and cruel, could be placated by the practice of magical rites and burial ritual. For example they placed magical amulets or other objects in the graves; these objects were invested with divine nature and apotropaic function, having the power of averting evil influence or ill luck. The existance of this practice could explain the presence of the "grotesque" statuette and of the Hecate vase in the two child graves found at Sucidava. The "grotesque" figure of "Der Lachende Knabe" or "L'enfant rieur" wears the crescent shaped (*lunula*) amulet which is known as a very ancient apotropaic symbol and he can be considered as invested with magical force. Hecate, in whom the powers of life and death are blended was the goddess of magic. She should be invoked as the sovereign of malevolent spirits and ghosts. The practice of placing figures of Hecate in tombs was very common and ancient.[7]

---

[3] One coin (H. Cohen, *Descriptions des monnaies frappées sous l'empire romain communement appelées médailles impériales*, ed. 2, I-VIII, Paris, 1880-1892, 44 t.g.) was struck after 346 and the other (Cohen, *op. cit.*, 46 and P. V. Hill, J. P. C. Kent, R. A. G. Carson, *Late Roman Bronze Coinage, A.D. 324-498*, II, London, 1965, 1681) dates between 351 and 354.

[4] I published the vase in *BulMI*, XL, 3 (1971), p. 48-50 (H. Nubar, *Un "ex voto" al zeiței Hecate la Sucidava*).

[5] For the neoclassical revival see Calza Raissa, *Cronologia ed identificazione dell'Agrippina Capitolina in terracotte votive conservate nel museo provinciale campano ed in altre collezione* (*a cura di Maria Bonghi Jovino*), (Rome 1963), p. 16-21; *EAA*, VI (1965), p. 984-990 (s.v. *Arte romana*, VIII, *red.* F. Coarelli).

We mentioned above that a sherd decorated with a Dionysiac figure and an iron nail were found with the Hecate vase in the same tomb. As in the case of Hecate, the practice of placing votive offerings dedicated to Dionysos in graves was ancient and common. We do not dwell on this for the relation between the Dionysiac mysteries and beliefs in life after death are very well known.[8] We point out only the fact that the presence of a Dionysiac *ex voto* in a child grave, as at Sucidava, might be also connected with another aspect of the cult of this deity, the initiation of children into the Dionysiac mysteries.[9]

---

[6] For this problem we mention especially: Emil Jobbé Duval, *Les morts malfaisants "Larvae, Lemures"* (Paris, 1924); Massonneau Eliane, *La magie dans l'Antiquité romaine* (Paris, 1934); F. Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), p. 306-320; idem, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1966), p. 281 and *passim*.

[7] Giulandi Giorgio, *Artemis-Hekate una problema di tipologia nella scultura ellenistica*, in *RA* (1969), 2, p. 272, mentions the statuettes of Hecate found in the Hellenistic cemetery of Rhodes.

The iron nail also had a magical power,[10] serving to bind the corpse to the tomb, and in consequence the evil spirit could not leave the body to terrorize the living.

The existance of the pagan cults of Hecate and Dionysos at Sucidava in the middle of the 4th century AD, in the period when victorious Christianity was in the ascendant is neither remarkable nor unusual in the Late Roman Empire. The struggle between christianity and paganism lasted throughout the 4th century and was political, philosophical and religious. The revival of the ancient philosophies as neoplatonism [11] and the persistance of the worship to the ancient deities show the force of paganism in this century and even later. As regards Hecate and Dionysos there is enough evidence to prove the persistance of their cult in the Roman Empire in the 4th-5th centuries.[12] Hecate was one of the main deities venerated by the Neoplatonists: for Porphyry Hecate was "the sovereign of the daemons" and he gives some details concerning the rites at her image,[13] Proclus dedicated to Hecate "the goddess of the dead" a special hymn (hymn VII).[14] Some inscriptions from the 4th c. AD mention the names of *sacerdotes* of Hecate and Liber Pater. Thus Alfenius Ceianus Iulianus Camenius was *pater sacrorum Mithrae* and *hierophanta Hecatae archibucolus Liberi* [15] and Gaius Magius Donatus Severianus was also *hierophanta* of Hecate and Liber Pater.[16] There are many inscriptions and archaeological finds which attest the existance of the cult of Dionysos in the Roman Empire in the second half of the 4th century AD.[17]

---

[8] For this problem, see A. Brühl, *Liber Pater*, 1953, p. 309ff.; Bónis B. Eva in *ArchErt*, 79, 1, 1952, p. 23-32.

[9] A. Brühl, *op. cit.*, p. 323-324; F. Cumont, *Recherches*, p. 281ff.

[10] G. Bérard, *La nécropole gallo-romaine de la Calade à Cabasse* (*Var*), in *Gallia*, XXI (1963), 2, p. 295-306; A. van Doorselaer, *Les nécropoles d'époque romaine en Gaule septentrionale* (Brugge, 1967), p. 123.

[11] F. Cumont has pointed out the role played by Neoplatonism as a philosophical religious doctrine of paganism in the Late Roman Empire: *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1929), p. 186-189, 326-328; idem, *Lux Perpetua*, p. 371; Nilsson, *GGR*, II², p. 721ff.; Giovanni Becatti, *Scavi di Ostia*, VI, (Rome, 1967), p. 208.

[12] We mention Nilsson, *op. cit.*, p. 455.

[13] Cf. Nilsson, *op. cit.*, p. 437.

The finds at Sucidava add a new archaeological proof to those mentioned above as regards the survival of the pagan cults in the Late Roman Empire and demonstrate the persistance of ancient superstitions and magical practices, in this case those concerning dead-children, until at least the middle of the 4th century AD.

---

[14] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, in *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XIV (1907), p. 272-295; Nilsson, *op. cit.*, p. 460-461.

[15] *CIL* VI, 31 940.

[16] *CIL* VI, 507.

[17] See: J. W. Salomonson, *Late Roman Earthenware with relief decoration found in Northern Africa and Egypt*, in *MedLeiden*, XLIII (1962), p. 21-72; D. Srejović, *Novi nalazii Daclea*, in *Starinar* (N.S.), XIX 1968 (1969), p. 89-100, no. 5. For the ancient territory of Romania, see I. Barnea, *O casă romană tîrzie de la Dinogetia*, in *SCIV*, 20, no. 2 (1969), p. 259-260, fig. 6/1, 7.

EIN AEGYPTISCHER BETER IN OTTERLO

M. S. H. G. HEERMA VAN VOSS
(Amsterdam)

Tafeln XCII-XCV

1. *Einführung*

Neferhebf, der Aegypter, den ich hier meinem lieben Freunde Maarten Vermaseren und weiter jedem Interessierten vorstellen möchte, befindet sich gegenwärtig im holländischen staatlichen Kröller-Müller-Museum in Otterlo. Die Figur wurde von weiland Frau H. E. L. J. Kröller-Müller für ihre damalige Sammlung erworben; wann und woher ist leider unbekannt. Dies antwortete mir freundlichst der Direktor des Museums, Dr. R. W. D. Oxenaar, dem ich auch die Veröffentlichungserlaubnis und die Fotos danke. Einige Zeilen beschreiben das Stück als nr. 65 im Katalog *Sculptures of the Rijksmuseum Kröller-Müller* = Heerma van Voss-Janssen, *Annual Egyptological Bibliography 1966*, 66320. Die Inventarnummer lautet zur Zeit 196-B-00.

2. *Beschreibung* (Tafeln XCII-XCV)

Unser Mann ist auf dem Boden kniend dargestellt, indem er eine Stele (Denkstein) mit einer Hymne vor sich hält. Er betet so den Sonnengott an. Figuren wie diese werden oft „stelophor" genannt, da in einer älteren Variante des Typus der Stein getragen wird. Sie gehörten zu Privatgräbern des Neuen Reiches (um 1550-950). In der Hauptstadt Theben war es ein bestimmter Raum, der wohl eine solche Statuette enthielt. Das war eine (offene) Nische in der Ziegelpyramide über dem östlichen Eingang eines Grabes. Aus Zeile 5 der Inschrift geht klar hervor, dass das otterloer Stück tatsächlich aus Theben stammt.

Neferhebf trägt Gewand, Perücke und Zeremonialbart wie die vornehmen Leute seiner Zeit. Der Rückenpfeiler ist unbeschriftet. Die Figur misst 34 × 14 × 19.8 cm; das Material ist Kalkstein. Gesicht, Arme, Beine, Füsse, Rücken, Haare, Augen und Einrahmung der Stele bezeugen die Polychromie (rot und schwarz).

3. *Zwei archäologische Kuriosa*

I. Die Statuette ist aus zwei Teilen hergestellt worden. Das ergab sich, als Ende 1975 der Oberkörper loskam. Herr R. M. J. M. Hoefsloot (Otterlo) restaurierte sie im nächsten Vierteljahre und wurde dabei beraten von Prof. Klasens und vom Restaurateur des leidener Museums; er hat mich darüber freundlichst unterrichtet. Es stellte sich heraus, dass die Unterseite der oberen Hälfte flach ist mit Ausnahme einer als Dobel funktionierenden halben Kugel. Der ganze Teil, einschliesslich der Kugel, ist aus einem Stück angefertigt worden. Tafel XCIII zeigt ihn links; oben sieht man die Nasenspitze. Die dem „Dobel" entsprechende Höhlung in der unteren Hälfte (Tafel XCIII, rechts) ist etwas tiefer. Mit einer hellbraunen (auf dem Foto dunkelen) tonigen Substanz hatte man dort den Anschluss verbessert und auch weiter die beiden Teile aneinander befestigt. Die Naht war dann abgestrichen und mit weissem Stuck dem Auge entzogen worden. In 1975/6 wiederum sichtbar wurde sie auf Tafel XCIV und XCV festgelegt.

Offenbar ist die Figur schon im Altertum entzweigebrochen und ist sie nachher (s. §6) mit einem neuen oberen Teil ausgestattet worden. Dass der Bildhauer gleich mit zwei Kalksteinblöcken zu arbeiten anfing, ist die unwahrscheinliche Alternative.

II. Die Porter-Moss'sche *Topographical Bibliography*, I, 2 (Oxford, 1964), erwähnt im Index zwei Gegenstände des Neferhebf. Erstens die Statuette in Otterlo, die ich zusammen mit den anderen dort befindlichen Aegyptiaka Miss Moss Anfang 1962 angegeben hatte (s. S. 792). Und dann eine Stele in Grenoble, in der Salle Saint-Ferriol des Museums, s. S. 806. Diese Terrakotte wurde in 1950 veröffentlicht von Tresson im *Memorial J. Chaine*, Lyon, 353/62, mit einer Abbildung auf S. 355. Der Herausgeber bestimmte sie als einen antiken Abdruck (S. 354). Nach Vergleichung der Fotos konnte ich die Folgerung ziehen, dass die otterloer Stele als Form dafür benutzt worden ist. Mehrerer Tatsachen wegen, unter denen Einzelheiten der Hieroglyphen, ist dies auszer allem Zweifel.

Die Terrakotte gelangte in 1938 aus der Sammlung Martin, Grenoble, ins Museum. Herr Martin hatte sie von Herrn Antiquar Chanrys, Nice, erworben.

4. *Die Stele* (Tafeln XCII, XCIV und XCV)

In der oberen Rundung erscheinen Udjat-Augen, Schen-Ring und Gefäss, wohlbekannte, sei es umstrittene Attribute. Sie sind dort üblich in der Achtzehnten Dynastie seit Thutmosis III. Das hat Stewart beobachtet in seinen typologischen Untersuchungen der „stelophoren" Figuren; s. *JEA* 53 (1967), 34/5.

Stewart sah auch, dass die Formel der Textzeilen 1-2 etwa von Mitte 18. Dynastie an vorkommt (S. 35). Für die Inschrift schlage ich folgende Uebersetzung vor.

> „(1) Verehrung des Re, wenn er aufgeht, (2) bis dass sein Untergang in Leben stattfindet, vom Vorgesetzten der Weber (3) des Amon, Neferhebf. Er sagt: „Ich gebe (4) dir Anbetung, wenn du aufgehst, (5) bis dass du untergehst westlich von der Stadt. (6) Deine Strahlen scheinen in meine Augen"."

Wir haben hier eine Hymne, wie sie Assmann in seinem Buch *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (Berlin, 1969) analysiert hat. In Titel und Worten des Toten wird der Sonnenzyklus betont. Der Gott geht zwar unter, aber „in Leben" (Z. 2). Im Westen, während der Nacht, wird der Keim gelegt, entsteht das neue Leben schon. Im Osten, beim Tagesanbruch, entfaltet es sich völlig. Dann berühren die Strahlen die Augen des Verstorbenen, der aufwacht, schaut und sein Gebet anfängt.

„Stadt" ohne weiteres ist eine häufige Bezeichnung der Metropole Theben, Zentrum der Welt. Den Untergang „westlich von der Stadt" (Z. 5) kenne ich nur an dieser Stelle. Der Gedanke ist aber gut ägyptisch. So heisst es auf der stelophoren Statuette Antwerpen 79.1.283, dass die Sonne „in Karnak aufgeht": Z. 7-8, de Wit in *ChrEg* XXXIV/68 (1959), 241/2.

Die Stele ruht auf dem Boden. Stewart stellte fest, dass dieser Entwicklungsabschnitt ungefähr mit Amenophis II. einsetzt; *a. a. O.*, 34. Der noch ziemlich kleine Stein verjüngt sich nach oben nicht und kennzeichnet sich durch seine schräge Stellung. Dazu vergleichbar sind z.B. Jelgava (Mitau) und Amsterdam B. 6290, beide aus der zweiten Hälfte der 18. Dynastie. Für die lettische Figur s. Wreszinski in *ZÄS* 67 (1931), T. IX-X, und Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, 1614. Für die amsterdamer Statuette

Allard Pierson Museum. Algemeene gids (Amsterdam, 1956), T. III, und Heerma van Voss, *Van beitel tot penseel* (Leiden, 1973), 11/2.

5. *Der Mann*

Aus Zeile 5 des Textes ergibt sich, dass Neferhebf in Theben bestattet wurde. Die Zeilen 2-3 lehren uns, er übte sein Amt wohl ebenso dort aus. Amon (-Re) war ja ein thebanischer Gott. Auf ihn bezieht sich wahrscheinlich auch das „sein" im Namen des Mannes: „Sein Fest ist schön".

Die in 2 erwähnten Leute betrachte ich mit unter anderen Bogoslovsky in seiner Untersuchung nicht als „Gesinde", sondern als „Weber"; *VDI* 1 (103) (1968), 87-96. In seinem tabellarischen Verzeichnis nennt er als Nummer 23 unseren Neferhebf mit den zwei Stücken, die ich in § 3, II besprach. Meiner Meinung nach ist sein chronologischer Ansatz (Amenophis III.) zu spät.

6. *Datierung* (Tafeln XCII, XCIV und XCV)

In § 4 sind drei der Stewart'schen Folgerungen in Bezug auf die Stele herangezogen worden. Die machen klar, dass die untere Hälfte der Figur der 18. Dynastie angehört, ungefähr von der Mitte an gerechnet. Anders gesagt: etwa ab Amenophis II.

Wie wir in § 3, I sahen, kann der obere Teil nicht früher sein als der untere. An der Perücke findet man leider keinen Halt, wenn man den 3. Band des *Manuel* Vandier's, Paris, 1958, zu Rate zieht. Dasselbe trifft zum Teil zu für die Tracht. „Chemisette" und „jupe non plissée" werden, sei es relativ selten, während der 18. Dynastie, besonders in der zweiten Hälfte, zusammen getragen, aber auch noch später; Vandier, 497.

In der Physiognomie fällt einiges auf: der Stand der Brauen, die grossen Augen, die fleischigen Lippen und die vollen Wangen. Diese Charakteristiken veranlassen mich, den Kopf der Zeit Amenophis' II. zuzuweisen; vgl. z.B. *ChrEg*, a. a. O., 240; Cooney in *Journal of Glass Studies* 2 (1960), 10 und 12.

Diese Beobachtungen führen zum Schluss, dass beide Teile der Statuette unter Amenophis II. hergestellt wurden, um 1440-1415.

7. *Schluss*

Wie man sieht, wissen wir von der irdischen Existenz des Neferhebf nur sehr wenig. Sein Grab ist verschollen. Sein Bildnis besteht jedoch. Nach ägyptischer Ueberzeugung betet er deswegen noch immer seinen Gott an. (Amon-) Re erfährt die Verehrung als unentbehrlichen Beistand. Seinerseits lässt er seinen Diener am neuen Leben teilhaben. Sein im Ringen mit den Todesmächten erkämpfter Aufgang bedeutet auch für Neferhebf die Sternstunde.

EIN FRÜHES BILD DES JUPITER DOLICHENUS

HANSGERD HELLENKEMPER
(Köln)

Tafel XCVI

Das archäologische Museum Antakya bewahrt unter den Beständen seiner Schausammlung eine Gruppe nordsyrischer Steindenkmäler, die bislang der archäologischen und religionsgeschichtlichen Forschung unbekannt blieben: Vier Orthostatenreliefs des dolichenischen Götterpaares aus dem nordöstlichen Umland Antiochias [1].

Vor Jahren gab Professor Maarten J. Vermaseren die Anregung, den Ursprüngen des Dolichenuskultes in der nordsyrischen Heimat des Gottes nachzugehen. In Dankbarkeit sei ihm die erste Frucht der Wanderungen, ein ikonographisch bedeutendes Zeugnis der dolichenischen Bildüberlieferung, gewidmet.

JUPITER DOLICHENUS

Basalt, H 1,25 m, Br 0,70 m, T 0,57 m.

Fundort: Zeytintepe in Başpınar, Landkreis Kırıkhan, Provinz Antakya (Chora von Antiocheia am Orontes).

Stele: plan gearbeitete Vorderseite mit Hochrelief, Rückseite konvex gebogen, Standfläche gerade, Oberteil gerundet.

Relief: Bestoßen an Nase, r. Hand und Beinen.

Die Schauseite der Stele zeigt Jupiter im Militärkostüm in Dreiviertelansicht n.r. auf zwei kauernden Stieren stehend. Ein strähniger, in flachen Wellen fallender Vollbart bedeckt das Untergesicht und den Hals bis zum Ansatz der Brust. Die wulstigen Lippen sind aufgeworfen, das Auge weit geöffnet, die Braue lang gezogen; das Haupthaar, in einem langen Zopf geflochten, reicht bis an die Hüfte. An der hohen Kopfbedeckung sind paarweise vier kleine, nach oben gebogene Hörner angebracht. Die angewinkelten Arme sind erhoben; in der Rechten hält Jupiter die Doppelaxt, in der Linken das Blitzbündel. Ein Langschwert hängt in breiter Scheide an einfachem Wehrgehänge. Beine und Füße sind nackt. Hatay Arkeoloji Müzesi, Antakya Inv. Nr. 11093 (Erwerbung 1962) [2].

---

[1] Herrn Direktor S. Asım, Hatay Arkeoloji Müzesi, Antakya/Türkei, danke ich herzlich für die Erlaubnis der Publikation und Einsichtnahme in sein Manuskript: *1962 Senesinde Bulunan Hatay Müzesindeki Tanrı Kabartmaları* (Die i. J. 1962 gefundenen Götterreliefs im Museum von Hatay), dort bereits als Denkmäler des Dolichenus erkannt; vgl. auch S. Keskil, *Hatay Museum Guide* (Istanbul, 1969), S. 20.

Die Vorlage der vier Reliefstelen und weiterer Neufunde ist (zusammen mit J. Wagner) für die *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* vorgesehen.

Die Attribute Doppelaxt, Blitzbündel, Militärkostüm und Stiere erlauben, diese Darstellung als Bild des Jupiter Dolichenus, als Baal der kleinen Polis Doliche, zu deuten. Der nähere Vergleich mit gesicherten Denkmälern des Dolichenuskultes läßt einige unbekannte oder bislang unscharfe Einzelheiten zur Ikonographie deutlich werden.

Diese geschlossene, gerundete Form der freistehenden Bildstele ist nur selten für hellenistisch-römische Bildwerke im orientalischen Raum bezeugt. Als (Basalt-)Orthostat begegnet dieser charakteristische, frei aufgestellte Reliefträger vielfach um die Wende des zweiten zum ersten Jahrtausend v. Chr. im nordsyrischen Raum. Unsere Stele bewahrt sinnfällig eine mehr als tausendjährige Tradition [3].

Weitere archaistische Elemente finden sich im Reliefbild selbst. Die hohe Kopfbedeckung ist in dieser Form nicht belegt. Sie zeigt vielleicht Anklänge an die im hellenistischen Osten weit verbreitete persische Tiara, freilich fast bis zur Unkenntlichkeit vergröbert. Ein sicher benennbares zeitgleiches Vorbild dieses Kopfschmuckes fehlt. Die seitlich angeordneten Hörner begegnen in zahllosen Varianten in der hethitischen und späthethitischen Bilderwelt Südanatoliens und Nordsyriens. Hier erscheint erstmals dieses ikonographische Detail innerhalb des dolichenischen Repertoires. Die Vereinfachung, vielleicht auch die Umdeutung zur phrygischen Mütze ist noch nicht vollzogen. Nur auf wenigen, wohl jüngeren Reliefbildern, ist der lange, geflochtene Zopf — ein geläufiges Attribut hethitischer Bildüberlieferung — belegt [4].

---

[2] Dieses Relief und die zugehörige Bildstele der Iuno Regina erstmals abgebildet in *Antike Welt*, 6 (1975, *Sondernummer Kommagene*), S. 72 Abb. 102 und 103, dort irrtümlich falscher Fundort angegeben, nicht Tell Kurdoğlu, sondern Zeytıntepe/Başpınar.

Başpınar: Topographische Karte Gesamttürkei 1:200000, Blatt Kilis H X IIc 92.

[3] Auf eine weiterführende Diskussion im Vergleich mit den Bildinhalten (Problem des vorgeschichtlichen Wettergottes u.a. Tešup) wird hier verzichtet. Dieses neue Relief läßt die wahrscheinliche Filiation noch stärker in Erscheinung treten; den bisherigen Forschungsstand gibt P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse* (= Publications de l'Institut d'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris Bd. 5; Paris, 1960), S. 52ff.

Die Militäruniform entbehrt fast jeder spezifischen Einzelheit. Der Panzer ist glatt und ungegliedert, er deckt Brust und Schultern. Gerade Lederlaschen an Armen und Unterkörper fallen in Doppelreihen gleichmäßig geordnet herab. Nur die den Unterkörper deckenden Laschen sind zinnenartig eingeschnitten. Die Uniform ist so auf die einfachste Form reduziert, als Vorbild bleibt — freilich nur rudimentär — der hellenistische Panzer erkennbar [5]. Schwert, mit Ortband und geripptem Griff, und Wehrgehänge sind ohne besondere Eigenart.

Die Darstellung zweier Stiere ist ungewöhnlich, doch ist der Doppelung vermutlich keine entscheidende Bedeutung beizumessen, offenbar war die zu geringe Blockhöhe für diesen Bildaufbau maßgebend.

Kein bekanntes Denkmal des Dolichenuskultes vereint in dieser Dichte und Ursprünglichkeit so viele charakteristische Elemente.

Eine sichere stilistische Einordnung fällt schwer, da aus dem nordsyrischen Raum nur wenige Bildwerke der hellenistisch-römischen Zeit überliefert sind. Die vielfach verstreuten Einzelzeugnisse zeigen den gleichen provinziellen, bäuerlich-derben Stil, oft noch von wesentlich minderer Qualität. Die ausreichend dokumentierten kommagenischen und palmyrenischen Kunstkreise lassen kaum Gemeinsamkeiten erkennen und sind hier für die Beurteilung auszuschließen. Vielmehr haben wir hier das Zeugnis einer lokalen Werkstatt ohne bestimmendes Zentrum, deren Produktion alten landschaftsgebundenen Bildtraditionen verpflichtet ist. Es sind ortsgebundene Steinmetzarbeiten für den regionalen Bedarf.

---

[4] Vgl. P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus* (Paris-Rennes, 1951), S. 170f. Nr. 190, S. 236 Nr. 242; Taf. 20, 2; 24.

[5] Neue Beobachtungen geben E. H. Kantorowicz, *Gods in Uniform*, in *Proceedings of the American Philosophical Society* 105, Nr. 4 (1961), S. 368-393 und H. Seyrig, *Antiquités syriennes. 89. Les dieux armés et les Arabes en Syrie*, in *Syria*, 47 (1970), S. 78ff., 93.

Ähnliche Erscheinungen dieser Volkskunst, jedoch ohne gleich alte Traditionen, finden sich in der figürlichen Plastik des Haurans im südlichen Syrien. Hier wie dort zeigen sich die autochthonen Wurzeln, sowohl in der Materialwahl (Basalt) als auch in der plastischen Darstellung.

Nahezu alle Denkmäler des kommagenischen Gottes sind ohne künstlerischen Anspruch. Doch trotz aller Unausgewogenheit in Bildaufbau und Darstellung ist unser Relief von eigenartigem Reiz: Der leicht gedrehte Körper, die unterschiedlich gewinkelten Arme, die leichte Schrittstellung lockern ein wenig die hieratische Starre der kanonischen Form.

Die singuläre Stellung des Reliefs macht die Einordnung und Datierung problematisch. Fundlage und -zusammenhang fehlen als zusätzliche archäologische Kriterien. Mustert man die von P. Merlat zusammengetragenen Bildwerke und -formen durch und berücksichtigt die Tendenzen der ländlichen nordsyrischen Bildprägungen hellenistisch-römischer Zeit, so erkennt man, daß dieses Reliefbild des deus Commagenus an den Anfang der Überlieferungskette gehört. Die Kopfbedeckung ist noch nicht zur phrygischen Mütze umgebildet und vereinfacht, der Panzer steht wohl noch in hellenistischer Tradition. Andererseits ist das Relief nicht allzuweit von der sonst bezeugten monumentalen Überlieferung entfernt. Somit erlaubt die schwierige Überlieferungslage noch keine engere zeitliche Eingrenzung als das erste Jahrhundert v. Chr. oder erstes Jahrhundert n. Chr.

Hierbei bleibt das von C. Humann und O. Puchstein aufgefundene und in Anlehnung an die kommagenischen Denkmäler in das erste Jahrhundert v. Chr. datierte Dolichenusrelief außer Betracht. Es steht vereinzelt und folgt anderen Bildüberlieferungen [6].

---

[6] C. Humann - O. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, (Berlin, 1890), S. 399 Abb. 58. — P. Merlat, *Répertoire*, S. 9, Nr. 5 (mit weiterer Literatur).

Der Fundort Zeytintepe (Olivenhügel) innerhalb der Dorfmark Başpınar am Westabhang der Kürtdağları ist nicht näher bekannt. Neben dem mittelgroßen, relativ hohen Hüyük (Tell) von Başpınar liegt eine Quelle; ein Gebirgsbach fließt vorbei. Ackerland umfaßt den Hügel im Tal. R. J. Braidwood notierte auf dem Hüyük mittelalterliche, hellenistisch-römische und vorgeschichtliche (2. und 3. Jahrtausend v. Chr.) Gefäßkeramik[7].

Der Platz gehört zu den zahlreichen hellenistisch-römischen Siedlungsstellen in und am Rande der Ebene von Antiochia. Der bescheidene Wohlstand dieser Weiler gründet sich auf den Wasserreichtum der weitgehend fruchtbaren Feldfluren. Es scheint, als habe es in dieser ländlichen Umgebung eine Reihe kleiner Heiligtümer und Verehrungsstätten gegeben, so auch für den Baal von Doliche[8]. Die Kultbilder wurden aus dem in der Nachbarschaft (Kürddağları) anstehenden Basalt von lokalen Werkstätten gefertigt.

Das frühe Bild des Jupiter Dolichenus bedarf weiterer Diskussion. Sein Bild ist ein Bindeglied im verborgenen Traditionsstrom eines frühgeschichtlich-orientalischen Kultes.

---

[7] R. J. Braidwood, *Mounds in the Plain of Antioch. An Archaeological Survey* (= The University of Chicago, Oriental Institute Publications 18; Chicago, 1937), S. 22 Nr. 27: Kör Haliliye (Tell Kirkhizpınar), der Ort in jüngerer Zeit in Başpınar umbenannt.

[8] Weitere unpublizierte Dolichenus-Orthostaten stammen von dörflichen Siedlungsplätzen in Südostanatolien.

LISTE DES PLANCHES

VICTORIUS BRACCO

I

Tabula inscripta in situ.

II

Ectypus tituli.

LUC BRISSON

III

Hydrie attique à figures rouges du V^e siècle avant J.-C., attribuée par J. D. Beazley (*Attic red-figure vase-painters*, II, Oxford, 1968 (2^e éd.), p. 1174) au peintre de la tête d'Orphée, et conservée à l'Otago Museum (no E 48.266), Dunedin, Nouvelle-Zélande. Sur une face de cette hydrie restaurée, entre deux femmes très difficiles à identifier, on voit, faisant face à la tête coupée d'Orphée, qui gît sur le sol, et dont la bouche ouverte semble indiquer qu'elle parle et même qu'elle profère un oracle, un homme nu, dont le côté gauche du corps est recouvert par un vêtement jeté sur son épaule gauche. Cet homme, qui semble pouvoir être identifié à Apollon, puisqu'il tient, dans la main gauche, une lyre et, dans la main droite, une longue branche de laurier, se penche vers la tête d'Orphée, comme pour lui enjoindre de se taire. Photo: Otago Museum.

IV

Kylix attique à figures rouges du V^e siècle avant J.-C., attribuée par J. D. Beazley (*Attic red-figure vase-painters*, II, Oxford, 1968 (2^e éd.), p. 1401) au peintre de Ruvo 1346, et conservée à Corpus Christi College, Cambridge, Angleterre. Sur une face de cette kylix, la tête coupée d'Orphée, qui gît sur le sol, profère des paroles, très probablement oraculaires, qu'un homme, assis sur un rocher, une tablette sur les genoux et un calame dans la main droite, prend en note. Derrière la tête d'Orphée, faisant face au scribe, un homme, qui semble pouvoir être identifié à Apollon, puisqu'il tient dans la main gauche, une longue branche de laurier, étend le bras droit au-dessus de la tête d'Orphée, en direction du scribe, en un geste autoritaire. Peut-être veut-il par là empêcher la tête d'Orphée de continuer de parler, et le scribe de continuer de prendre en note ces paroles. Photo: Corpus Christi College.

PHILIPPE BRUNEAU

V

Le sanctuaire de l'Établissement des Poseidoniastes de Bérytos à Délos, vu de l'Est.

VI

1. La chapelle et la statue de Rome.
2. La base de la statue de Rome.

VII

1. La dédicace de l'autel de Rome (*b*).
2. L'autel à guirlandes (*f*).

VIII

1. L'extension du mur Ouest de l'Établissement (point *a*).
2. L'allongement du seuil de la chapelle V^2 et le mur 5.

MARIE-CHRISTINE BUDISCHOVSKY

IX

1. Oinochoé trouvée à Spina. Musée archéologique de Ferrare, n° 1909.
2. Jeune esclave portant une outre. Musée de Marzabotto.

X

1. Boucle d'oreilles trouvée à Pogradec (Albanie). Musée de Tirana.
2. Askos trouvé à Adria. Musée d'Este.

XI

1. Askos du Fayoum. Collection Fouquet.
2. Balsamaire. Musée archéologique d'Aquilée, nº 17582.

XII

Lampe. Musée archéologique d'Aquilée, nº 15808.

XIII

1. Oinochoé. Musée archéologique d'Aquilée, nº 21/95.
2. Grotesque. Musée archéologique d'Aquilée.
3. Grotesque. Musée archéologique d'Aquilée.

XIV

1. Balsamaire. Musée archéologique de Split, nº H 5472.
2. Balsamaire. Musée archéologique de Split, nº H 5473.
3. Balsamaire en forme de Bès trouvé à Oklaj. Musée archéologique de Split, nº H 4427.

XV

1. Lampe grotesque. Musée de Ljublana, nº R 2241.
2. *Lanternarius* trouvé à Dubravica. Musée de Belgrade, nº 2794/III.

XVI

1. Lampe trouvée à Oreškovica. Musée de Požarevac, nº 1088.
2. Lampe trouvée à Gračanica. Musée de Priština, nº 41.
3. Lampe trouvée à Prilep. Musée de Belgrade, nº 129/IV.

XVII

1. Nègre dansant trouvé en Macédoine. Musée de Belgrade, nº 3978/III.
2. Nègre dansant. Museum Carnuntinum, nº 11949.

XVIII

1. Lampe trouvée à Stobi. Musée de Belgrade, nº 128/IV.
2. Balsamaire trouvé à Visibaba. Musée de Belgrade, nº 743/IV.

László Castiglione

XIX

1. Monnaie de bronze de Ptolémée III. Budapest, Collection des médailles du Musée National de Hongrie, No d'inv. M VI, 41.345.
2. Tétradrachme de Ptolémée IV.

XX

Bague d'or avec bustes de Sarapis et d'Isis (dans l'estampille il regarderait vers la droite). Londres, British Museum.

XXI

1. Intaille en cornaline provenant de Kertch. Léningrad, Ermitage.
2. Camée en onyx avec bustes de Sarapis et d'Isis. Vienne, Kunsthistorisches Museum.

XXII

1. Vase à relief d'Egypte. Berlin Ouest, Ägyptisches Museum.
2. Tasse à relief avec bustes de Sarapis et d'Isis, de Centuripe. Adrano, Museo Archeologico.

XXIII

Peinture murale du sanctuaire d'Isis à Pompéi.

XXIV

Plaque de bronze de Pompéi, avec l'image de la triade d'Alexandrie.

XXV

Statuette en bronze de Sarapis en trône, avec couronne Atef. Munich, Antikensammlungen.

XXVI

1. Statuette en bronze de Sarapis debout, avec corne d'Amon et couronne Atef. Michigan.
2. Sarapis en trône avec Harpocrate. Statuette en terre cuite de la collection Fouquet.

XXVII

Sarapis en trône, avec Harpocrate. Statuette en terre cuite. Léningrad, Ermitage.

UMBERTO CIOTTI

XXVIII

San Gemini, casa Schiboni: iscrizione mitriaca.

XXIX

Montoro, Castello Patrizi: iscrizione mitriaca.

XXX

Montoro, Castello Patrizi: lato posteriore della tavola.

GISÈLE CLERC

XXXI

Façade du temple isiaque du Champ de Mars, avec au fronton la représentation d'Isis-Sothis, sur une monnaie de Vespasien. D'après A. Alföldi dans *JAC*, 8/9, 1965/1966, pl. IV, 3.

XXXII

Isis-Sothis sur un petit fronton provenant probablement de Cerveteri (Étrurie). D'après G. Lafaye dans *MEFR* I, 1881, pl. VI.

XXXIII

Relief d'Isis-Sothis sur la frise de la façade de l'Iseum de Szombathely, en Hongrie. D'après V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (*EPRO* 1), 1961, pl. III, fig. 5.

XXXIV

Isis-Sothis au centre du zodiaque circulaire de l'antichambre de la tombe n° 3 à Akhmîm, en Moyenne Égypte. D'après O. Neugebauer et R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, III. *Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*, 1969, dessin de la pl. 52.

XXXV

Le chien Sirius-Sothis sur le côté droit de l'autel isiaque de Porto Torres en Sardaigne. D'après P. Mingazzini dans *Studi Sardi*, XII-XIII, 1952-1954, pl. II.

Silvio Curto

XXXVI

Il Torello Brancaccio avanti il restauro recente: fianco destro.

XXXVII

Il Torello Brancaccio dopo il restauro recente, fianco destro: part. con i due frammenti inseriti.

XXXVIII

Il Torello Brancaccio dopo il restauro recente: fianco sinistro, avanti la coloritura delle integrazioni.

XXXIX

Il Torello Brancaccio dopo il restauro recente: veduta frontale.

XL

Mappa di Roma, Esquilino: l'area dell'Iseo della Regio III. Scala 1:5000 circa. Il Monastero delle Suore di Cluny, luogo di ritrovamento di cose egizie, sta tra le vie Merulana, Leonardo da Vinci (recentemente ribattezzata A. Poliziano), Carlo Botta e Mecenate, nell'isolato con una chiesa sulla Via da Vinci. Nell'onomastica viaria si è voluto anche segnare recentemente la presenza dell'Iseo: lo slargo donde si diparte la Via P. Villari è intitolato oggi a Iside!

J. J. V. M. Derksen

XLI

Lamp from North-Africa with busts of Isis and Serapis.

XLII

1. Bust of Isis on pedestal. Detail of Pl. XLI.
2. Bust of Serapis on pedestal. Detail of Pl. XLI.

XLIII

Lamp with bust of Isis (lamp A).

1. Upper side.
2. Base.

XLIV

Lamp with bust of Serapis (lamp B).
1. Upperside.
2. Base.

XLV

Lamp with bust of Serapis (lamp C).
1. Upperside.
2. Base.

XLVI

Lamp with bust of Serapis (Museum Sousse).

Gisèle Deschênes

XLVII

Isis Thermouthis. Collection Vermaseren.

XLVIII

1. Isis Thermouthis. Le Caire, musée égyptien, C. 26929.
2. Isis Thermouthis. Alexandrie, musée gréco-romain, inv. no 22006.

XLIX

1. Isis Thermouthis. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, inv. no 11487.
2. Isis Thermouthis. Dresde, musée.

L

1. Isis Thermouthis. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, inv. no H 787.
2. Isis Thermouthis. Berlin, Staatliche Museen, Ägyptisches Museum, inv. no 9166.

LI

1. Isis Thermouthis. Amsterdam, musée Allard Pierson, inv. no 7221.
2. Isis Thermouthis. Collection Fouquet, no 176.

LII

1. Isis Thermouthis. Cabinet du Dr A. Mordtmann Jr.
2. Isis Thermouthis. Le Caire, musée égyptien, C. 26930.

LIII

1. Isis Thermouthis. Collection Fouquet, no 178.
2. Monnaie avec Isis Thermouthis, ayant entièrement revêtu la forme d'un cobra. Collection du feu Dr H. St. à S., no 425, an 10 du règne d'Hadrien.
3. Monnaie avec le couple Isis Thermouthis/Sérapis-Agathosdaimon. *BMC Alexandria* 668, an 10 du règne d'Hadrien.

ANNA MARIA DONADONI ROVERI

LIV

Anfora frammentaria del Museo Egizio di Torino, n. Provv. 363.

LV

1. Frammento di anfora del Museo Egizio di Torino, n. Provv. 363.
2. Frammento di vaso del Museo Egizio di Torino, n. Suppl. 2450.

LVI

Frammento di vaso del Museo Egizio di Torino, n. Suppl. 2449.

LVII

Vaso cilindrico del Museo Egizio di Torino, n. Provv. 793.

LVIII

Vaso cilindrico del Museo Egizio di Torino, n. Provv. 793.

FRIEDRICH KARL DÖRNER

LIX

Die Rückseite der Stele am östlichen Prozessionsweg zum Nemrud Dağ. Photo T. Goell.

LX

Die wiederhergestellte Inschrift auf der Vorderseite (vgl. Taf. LIX) mit Androhung der Strafen für frevlerische Taten im Hierothesion des Königs Antiochos I. von Kommagene auf dem Nemrud Dağ. Photo F. K. Dörner.

LXI

Blick von der Sockelanlage auf das Dorf Horik (Hurik). Am Horizont wird bei Aufstieg auf den Nemrud Dağ zum ersten Mal die Spitze des Tumulus sichtbar. Photo G. Brüning.

LXII

Sockelanlage in Horik (Hurik). Photo J. Warnke.

H. J. W. Drijvers

LXIII

Right side of the altar dedicated by Malku. Museum of Palmyra. Photo: Versteegh.

LXIV

Bas-relief of Allât between two lions. Museum of Palmyra. Photo: Versteegh.

LXV

Bas-relief of Allât. National Museum of Damascus. Photo: InfA.

LXVI

Bas-relief of Allât. National Museum of Damascus. Photo: InfA.

LXVII

1. Fragmentary relief of Allât between two lions. National Museum of Damascus. Photo: InfA.
2. Fragmentary relief of Allât. National Museum of Damascus. Photo: InfA.

LXVIII

Bas-Relief of Allât between two lions. National Museum of Damascus. Photo: InfA.

LXIX

Bas-relief of Allât and two military gods. National Museum of Damascus. Photo: National Museum of Damascus.

LXX

Bas-relief with six deities. Paris, Louvre. Photo: Louvre.

LXXI

Bas-relief with *int. al.* Allât. National Museum of Damascus. Photo: InfA.

LXXII

Fragmentary relief representing a torso of Athena. Museum of Palmyra. Photo: Drijvers.

LXXIII

Relief with four deities and a dedicant. Museum of Palmyra. Photo: Drijvers.

LXXIV

Lower part of a relief of Allât between two lions. Museum of Palmyra. Photo: Versteegh.

LXXV

Altar decorated with Ionic volutes and a bukranion and bearing a Greek inscription. Museum of Palmyra. Photo: Drijvers.

JACQUES FLAMANT

LXXVI

Le planisphère qui figure sur le feuillet 93 du manuscrit conservé à la bibliothèque de Leyde, le *Vossianus Latinus* 79 q-to. Photo: Dr. P. F. J. Obbema, Conservator Westerse Handschriften, Bibliotheek der Rijksuniversiteit à Leyde.

ROBERT FLEISCHER

LXXVII

Gruppe der doppelten Nemesis von Smyrna aus Ephesos. Foto R. Fleischer.

LXXVIII

1. Münze von Smyrna mit Nemesis (Geta). Nach *BMC Ionia,* Taf. 29, 14.
2. Statuen der Nemesis aus Thasos. Nach *BCH* 88, 1964, 497, Abb. 1.
3. Relief mit Nemesisdarstellungen aus Thasos. Nach *DS*, 4, 1, Abb. 5300.

LXXIX

1. Relieffragment mit Nemesis aus Gortyn. Nach *BCH* 22, 1898, Taf. 16, 2.
2. Nemesisrelief in Ephesos, Magnesisches Tor. Foto R. Fleischer.

JEAN-CLAUDE GRENIER

LXXX

Anubis Cavalier (Musée du Louvre E 17410). Cliché Musée du Louvre.

HANS GEORG GUNDEL

LXXXI

1-4. Siegelabdrücke mit Einzelbildern des Zodiakos, gefunden in Kurnub-Mampsis. Nach *IEJ* 19, 1969, Nr. 2, Pl. 10.

5. Zodiakos-Gemme mit Schlange. Nach R. E. Raspe, *Descriptive Catalogue of Engraved Gems*, London 1791, Pl. XXXV.

LXXXII

Tierkreis-Bogen am Dativius Victor Ehrenmal in Mainz. Rekonstruktion. Aufnahme: H. G. Gundel.

LXXXIII

Astrologisches Arbeitsbrett mit Zodiakos-Ring, Elfenbein aus Grand. Nach *Gallia* 28, 1970, S. 307, Fig. 41.

LXXXIV

Fragment aus Palmyra. Nach Vorlage Photo, Privatbesitz Gundel.

LXXXV

Zodiakos mit Schlange auf dem Schild des Achilleus. Gemälde aus Pompeji. Nach P. Herrmann, *Denkmäler der Malerei des Altertums*, München 1906, Taf. 139.

Youssef Hajjar

LXXXVI

Main de Sabazios au Louvre.

LXXXVII

Main de Sabazios au Louvre.

LXXXVIII

1-2. Main de Sabazios à la Bibliothèque Nationale (Paris).
3. Main de Sabazios au Musée de Berlin.

LXXXIX

Main du dieu fils de Nīḥa au Louvre.

Nubar Hampartumian

XC

1. Terracotta statuette with representation of a „grotesque" figure (child?), front.
2. Back.

XCI

1. Anthropomorphic clay vessel, front.
2. Back.

M. S. H. G. Heerma van Voss

XCII

Neferhebf. Otterlo, 196-B-00.

XCIII

1. Unterseite der oberen Hälfte.
2. Obere Seite der unteren Hälfte.

XCIV

Neferhebf. Otterlo, 196-B-00.

XCV

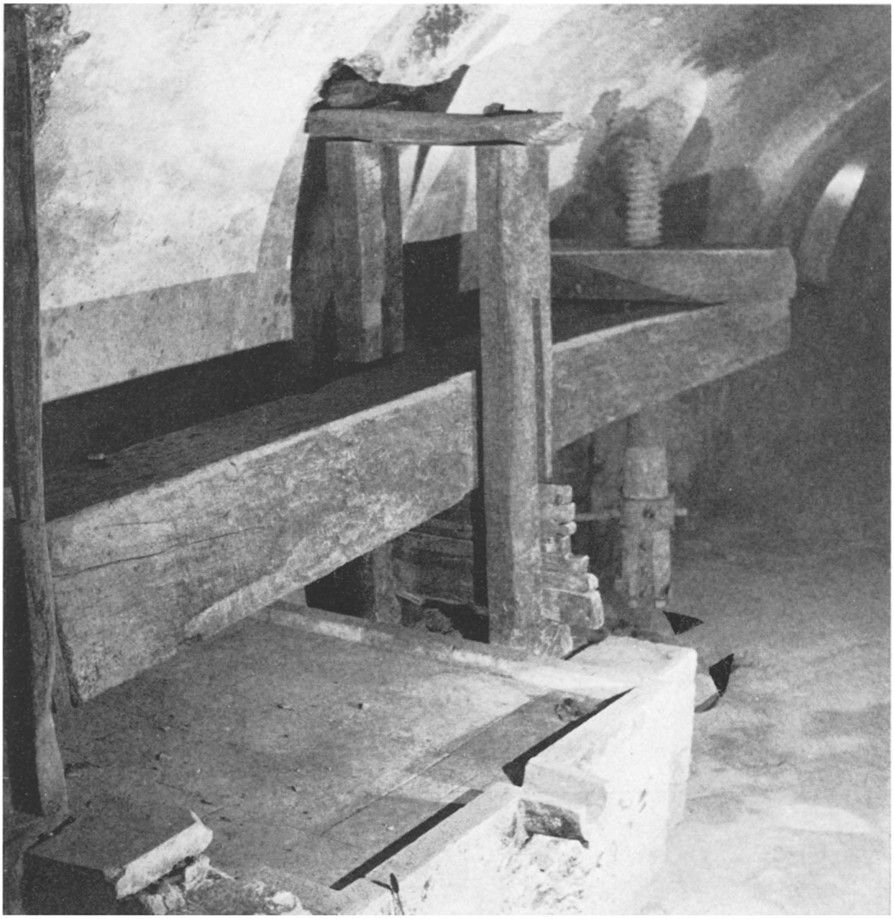
Neferhebf. Otterlo, 196-B-00.

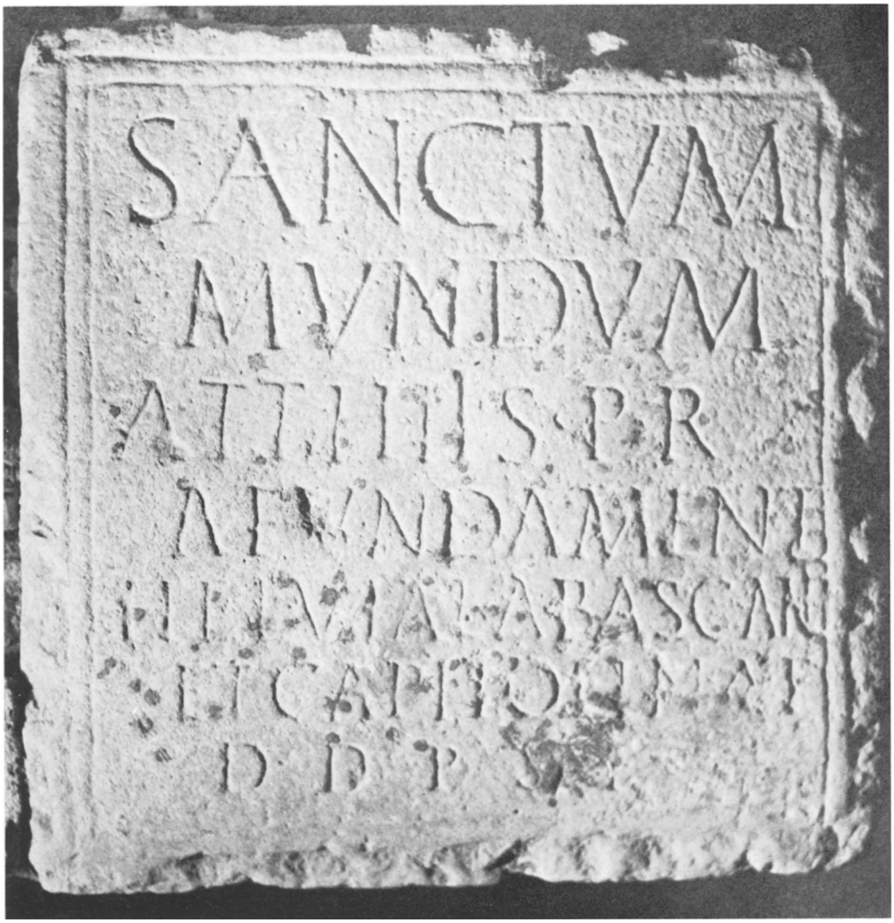
HANSGERD HELLENKEMPER

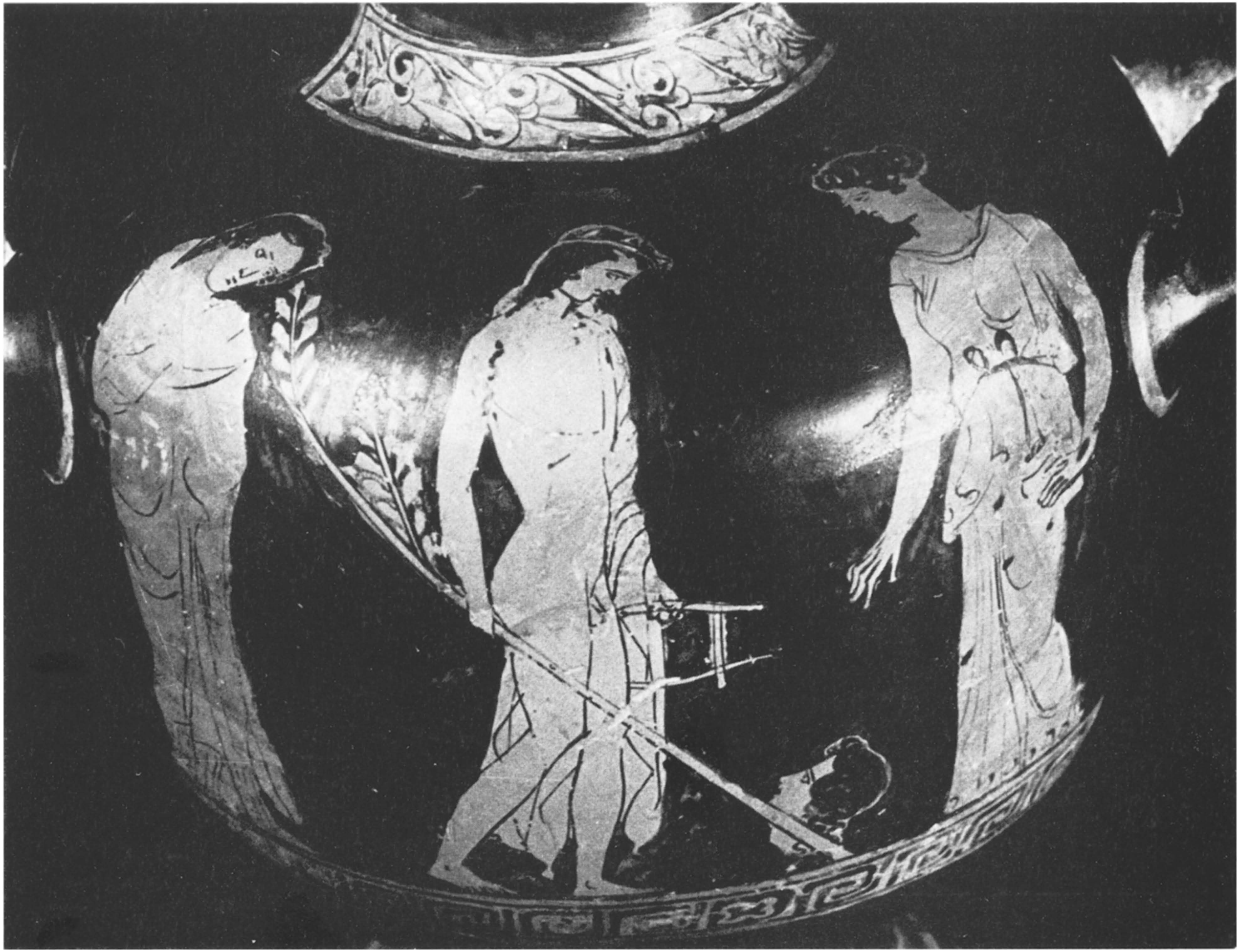
XCVI

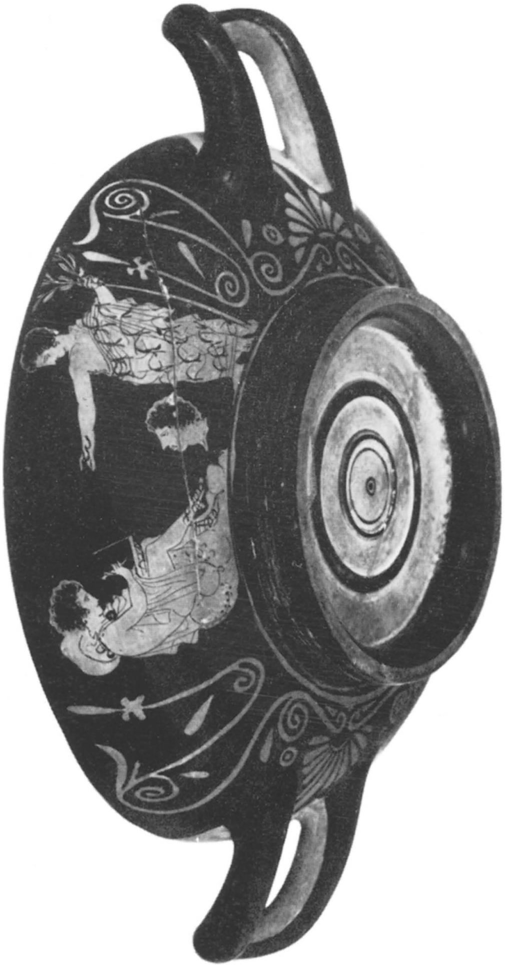
Stele mit Hochrelief des Jupiter Dolichenus aus Zeytintepe in Başpınar (Provinz Antakya). Museum Antakya. Photo: J. Wagner, Tübingen.

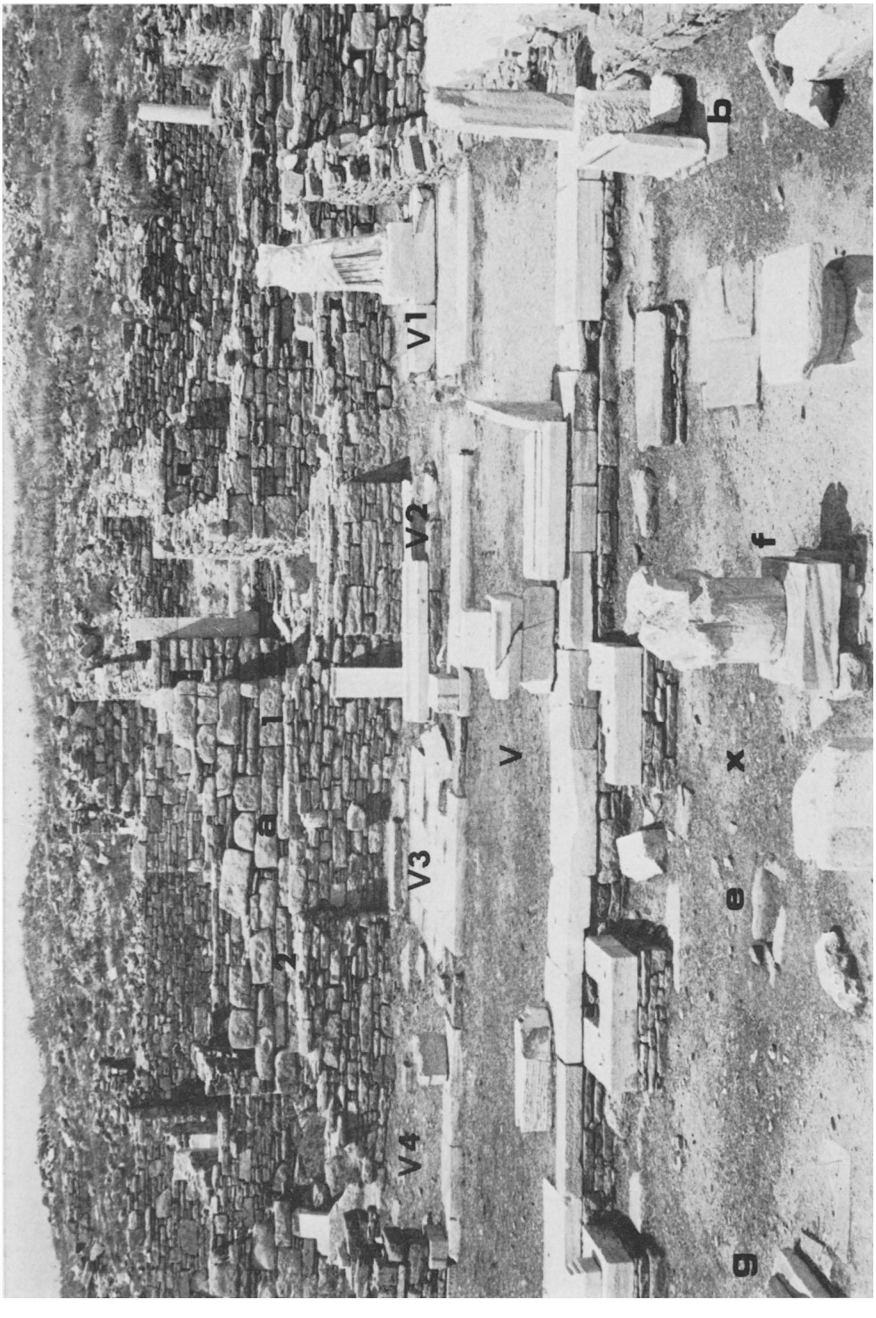
PLANCHES

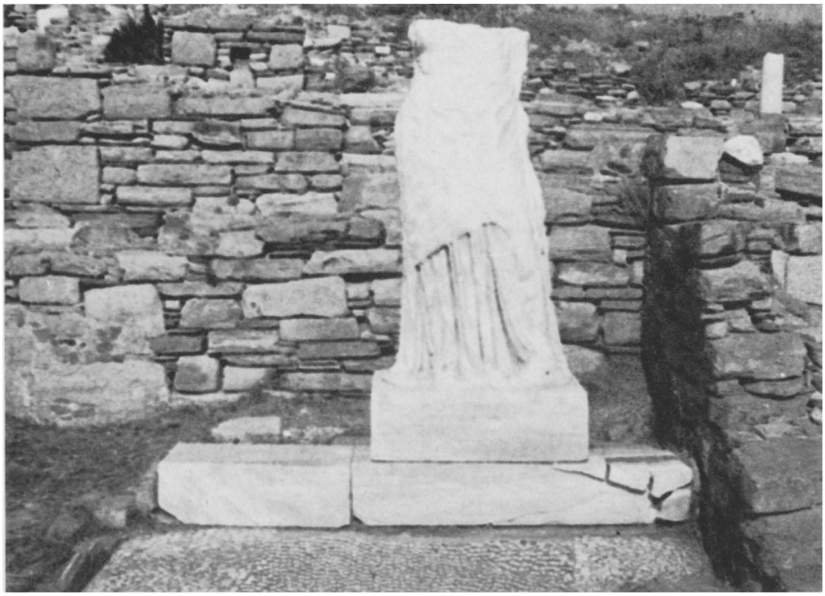



SANCTVM
MVNDVM
ATTINIS·P·R
D·D·P·S

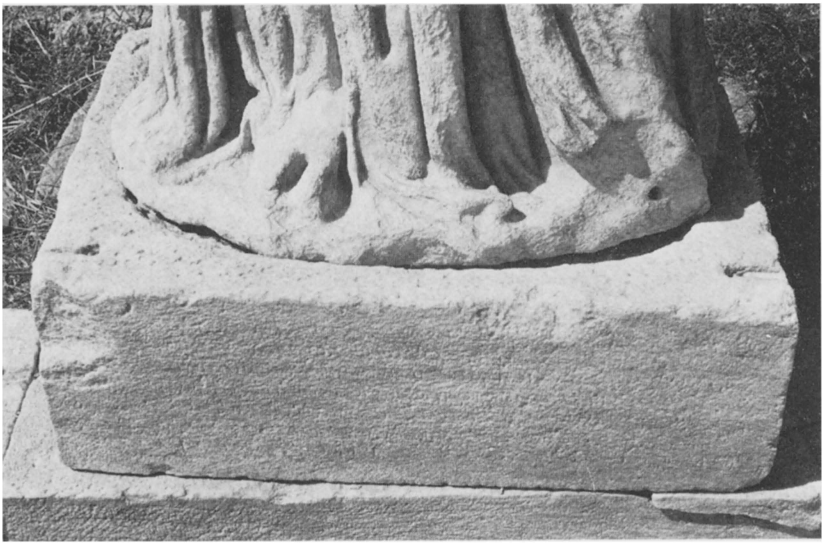




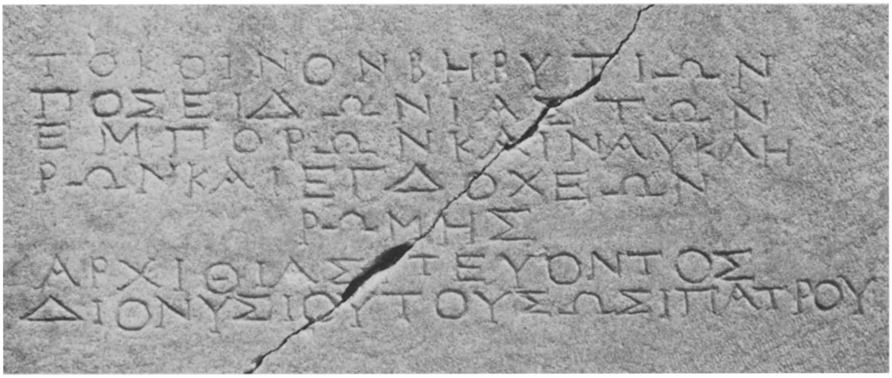

b
V1
V2
1
a
V3
2
V4
V
f
x
e
g



1

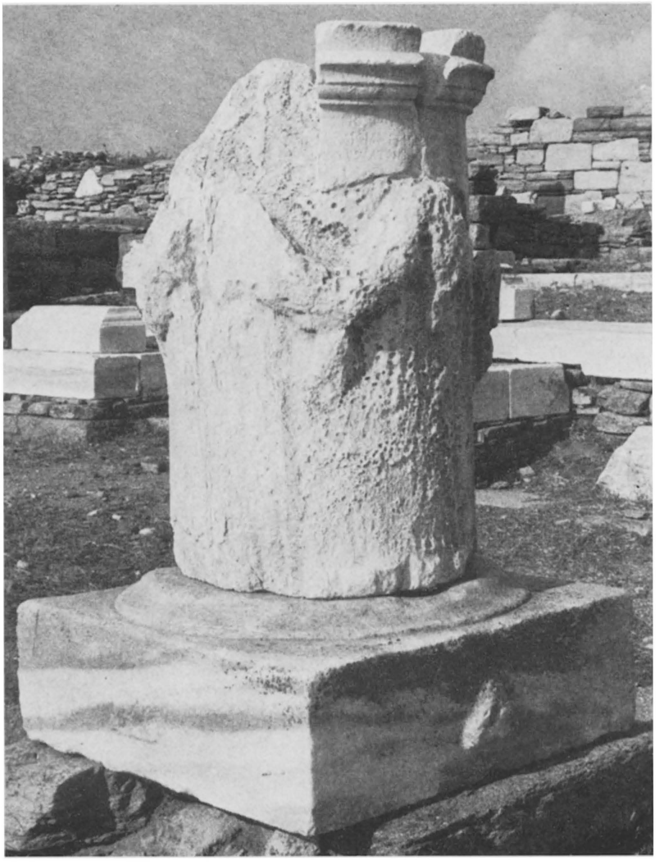


2

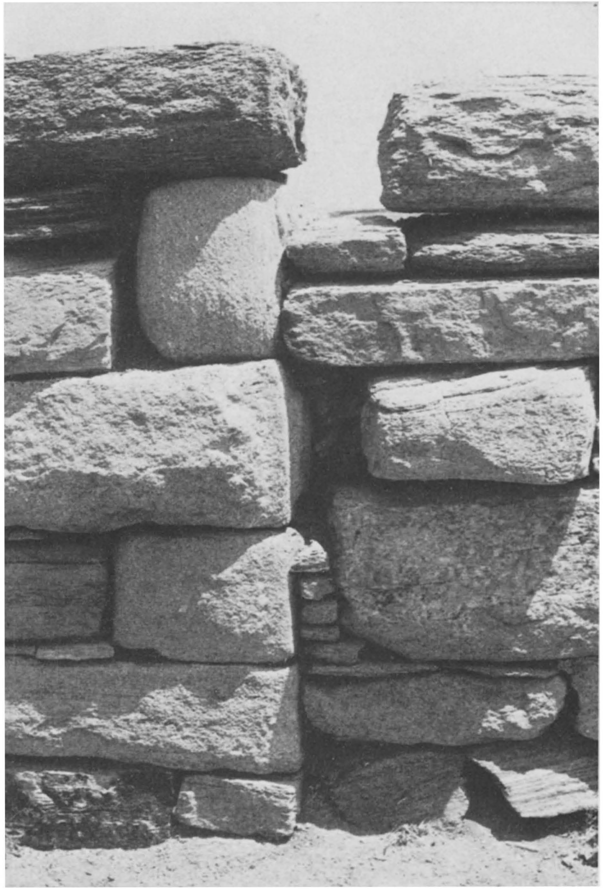


ΤΟΚΟΙΝΟΝΒΗΡΥΤΙΩΝ
ΠΟΣΕΙΔΩΝΙΑΣΤΩΝ
ΕΜΠΟΡΩΝΚΑΙΝΑΥΚΛΗ
ΡΩΝΚΑΙΕΓΔΟΧΕΩΝ
ΡΩΜΗΣ
ΑΡΧΙΘΙΑΣΤΕΥΟΝΤΟΣ
ΔΙΟΝΥΣΙΟΥΤΟΥΣΩΣΙΠΑΤΡΟΥ

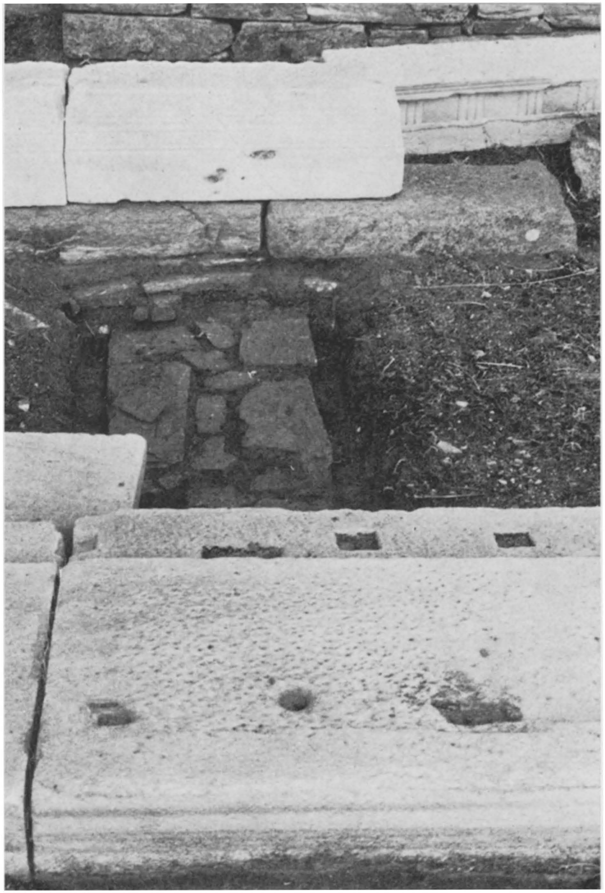
1



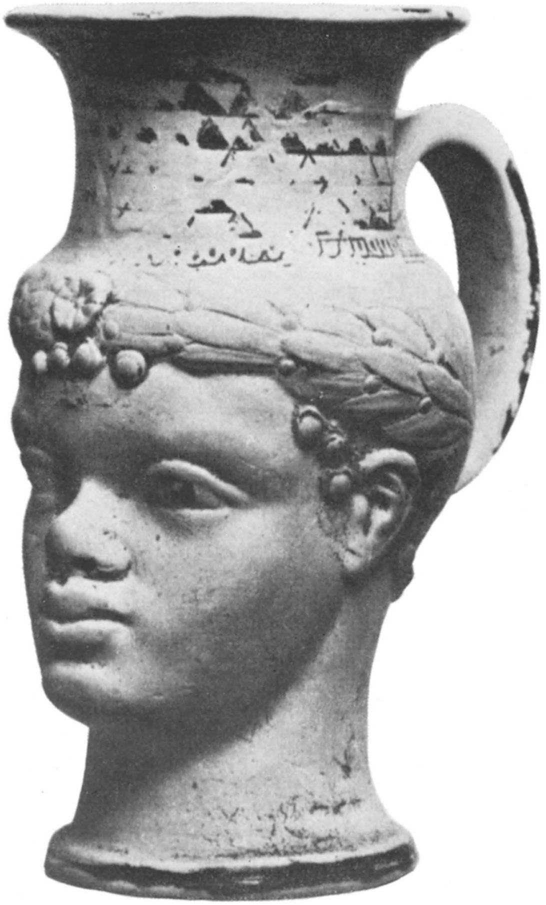
2



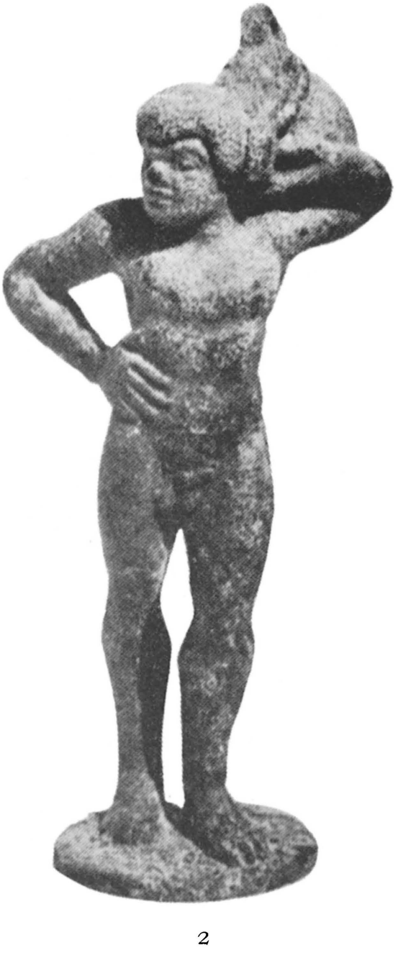
1



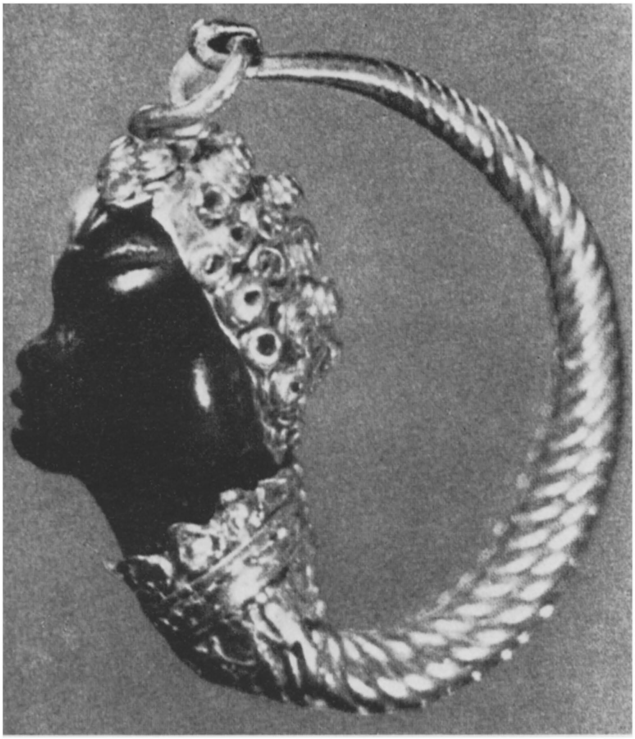
2



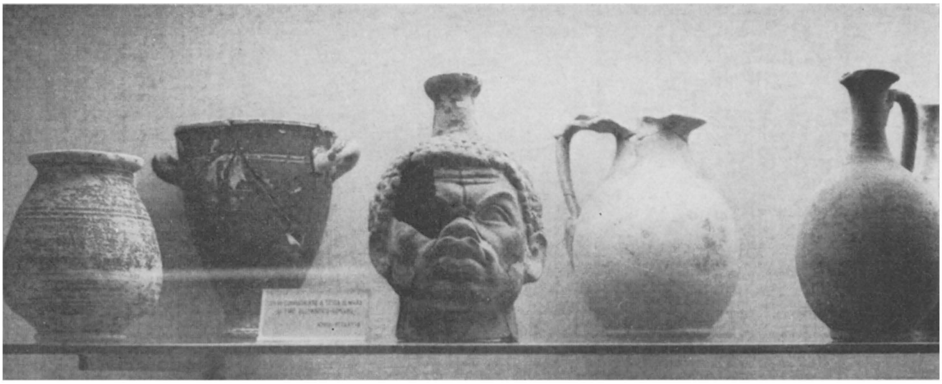
1



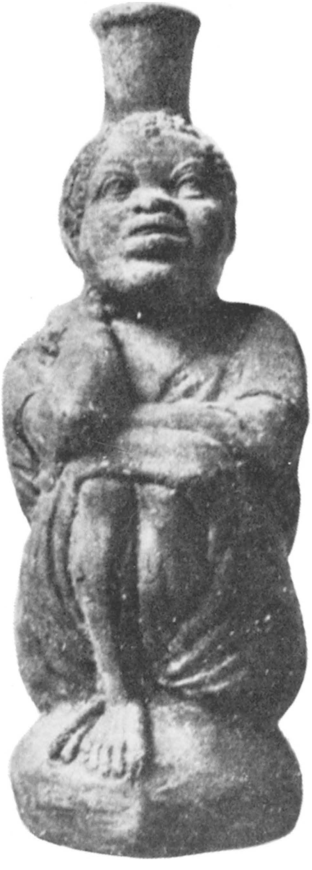
2



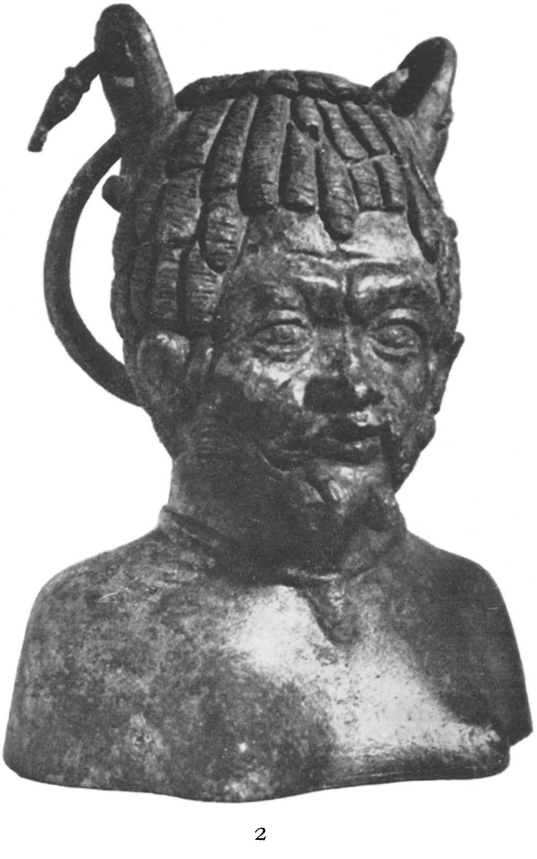
1



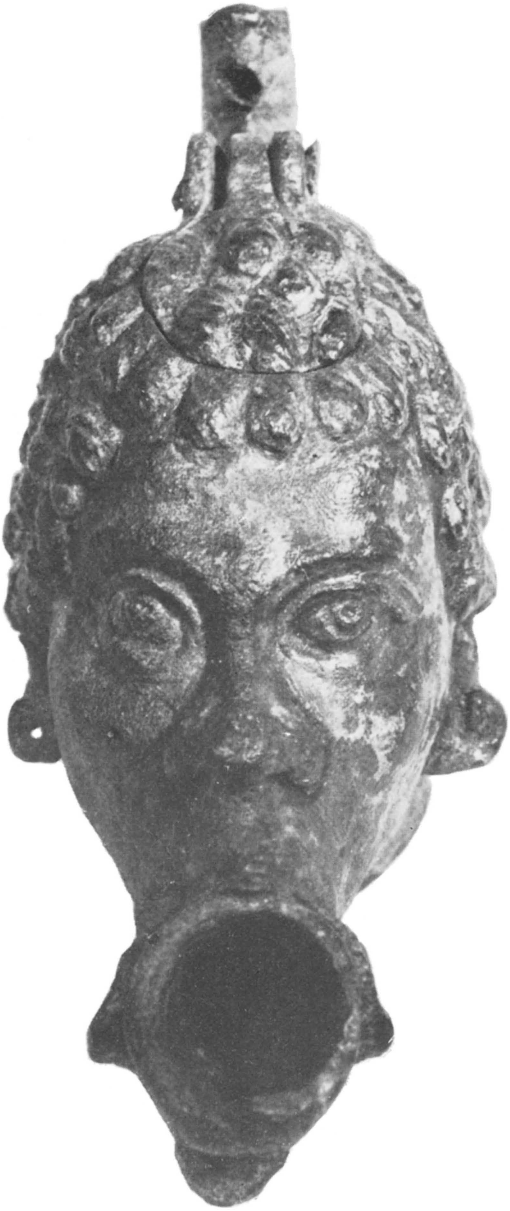
2

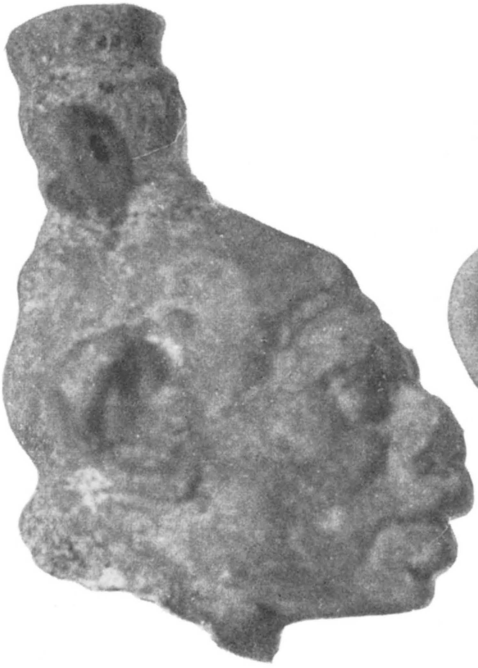


1

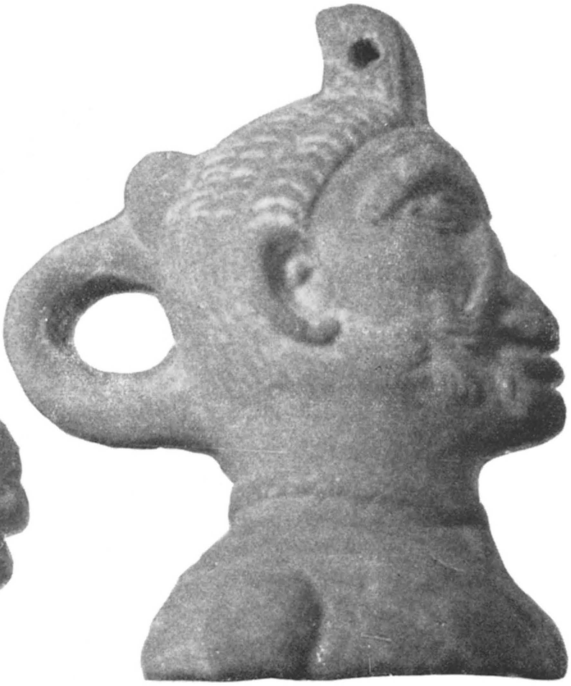


2

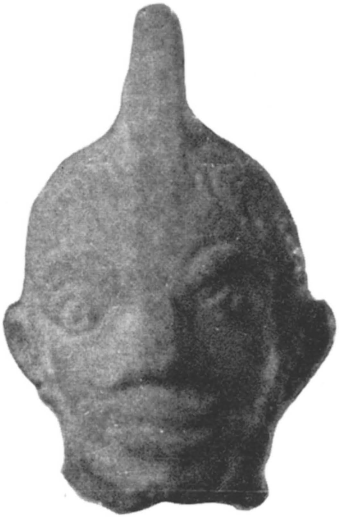




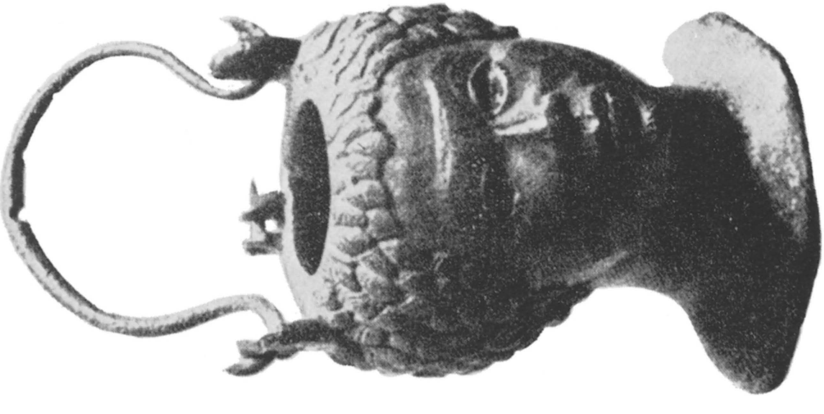
1



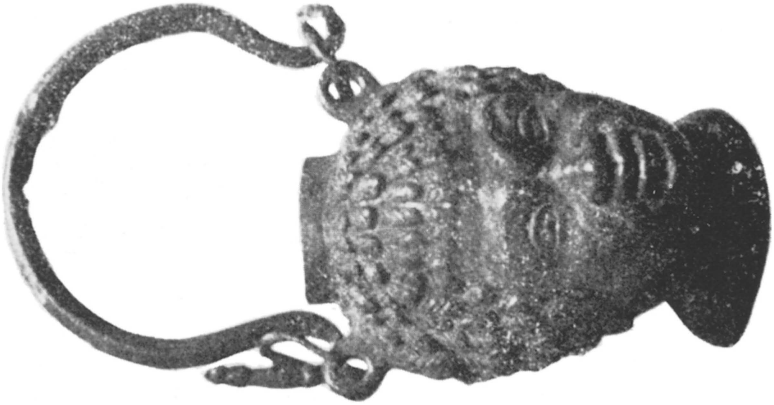
2



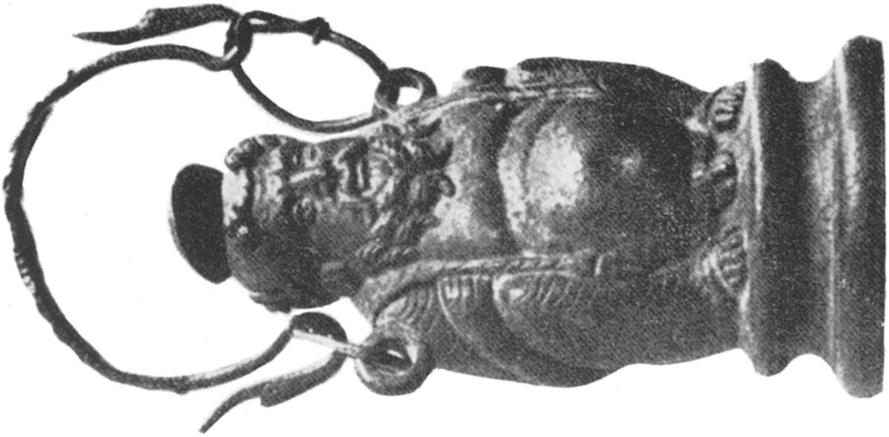
3



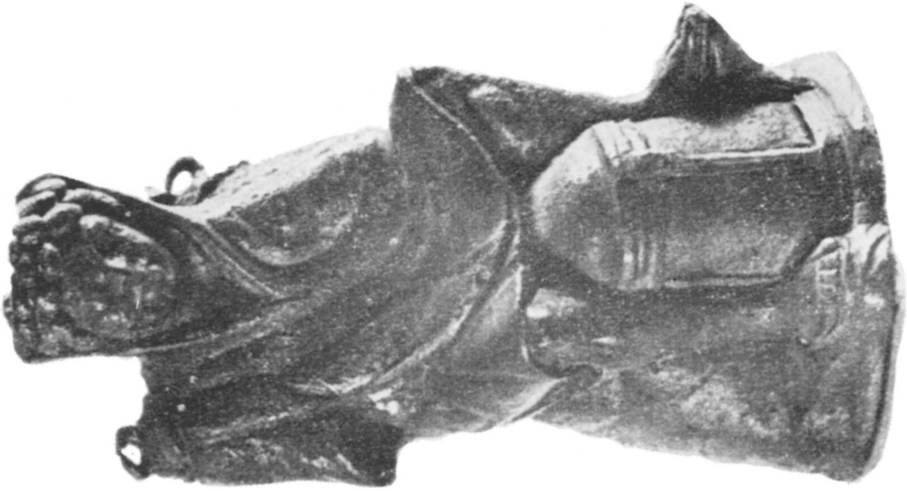
1



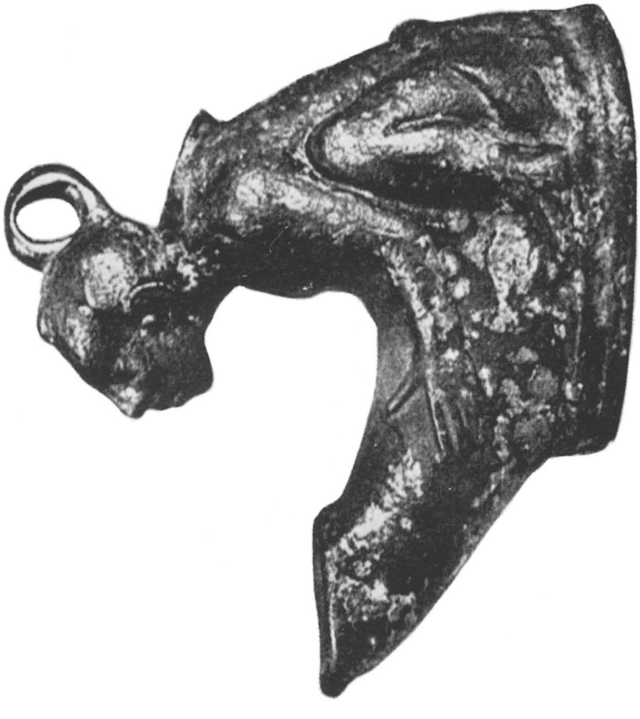
2



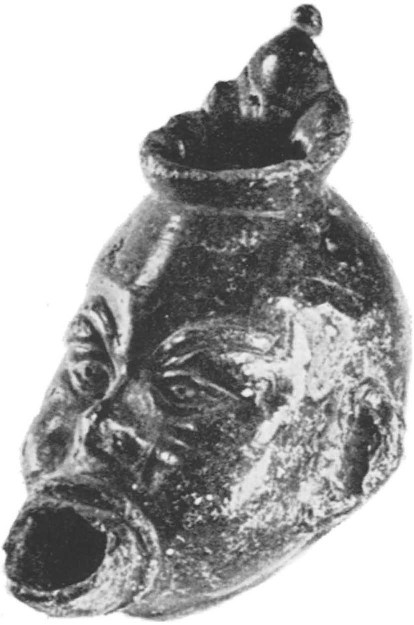
3



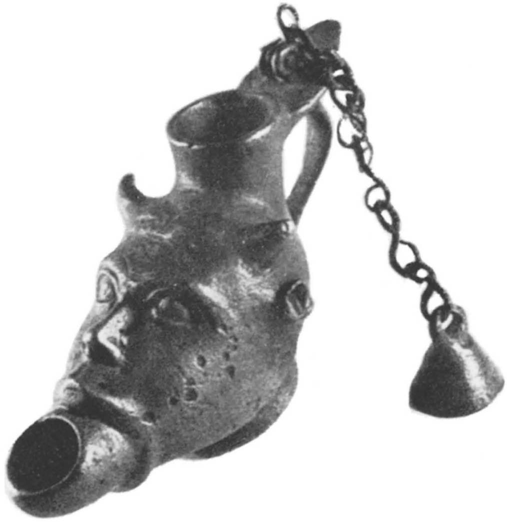
2



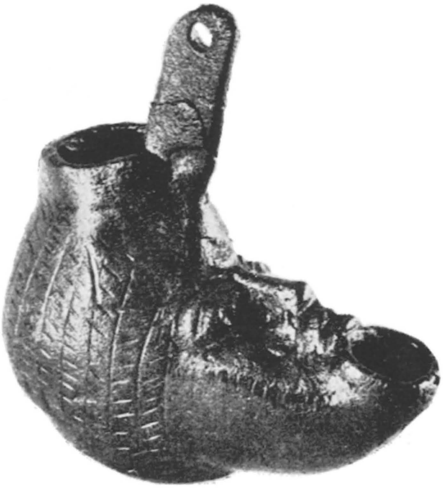
1



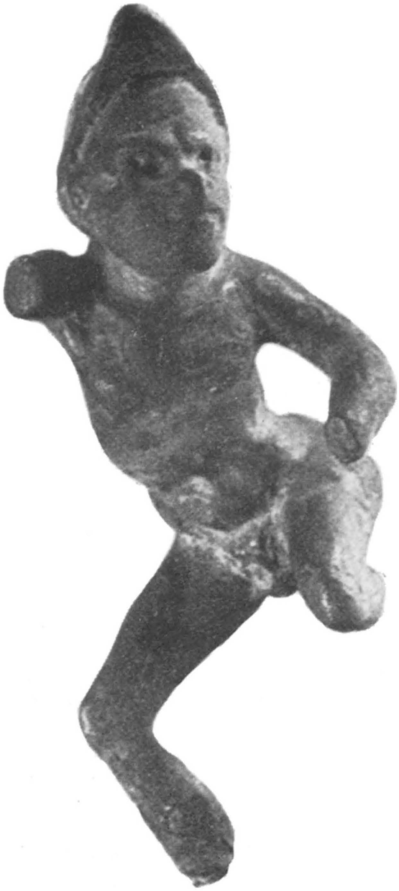
1



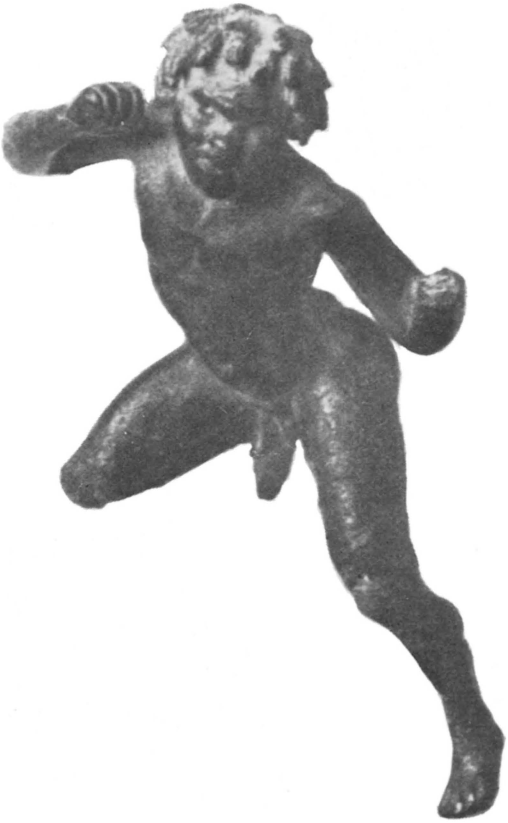
2



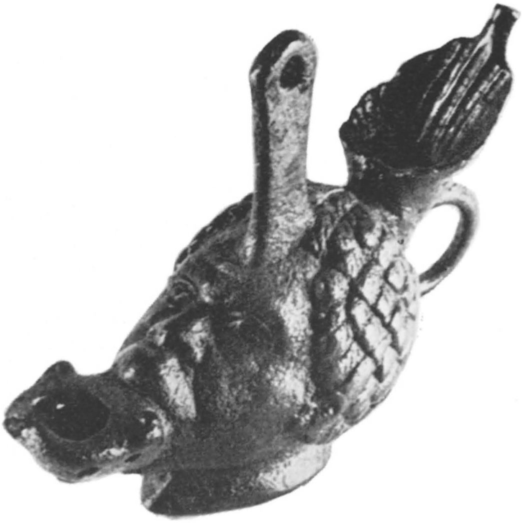
3



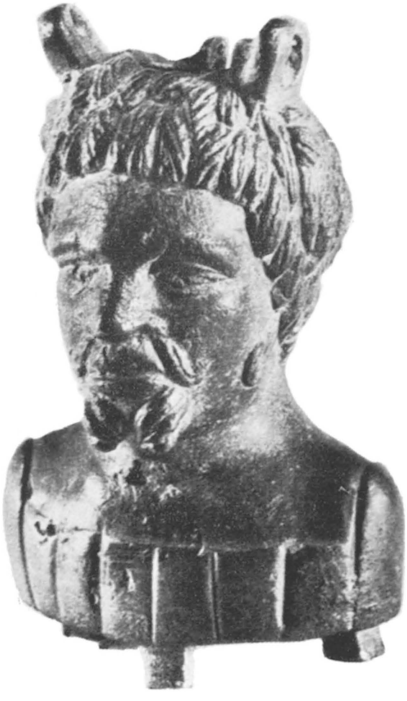
1



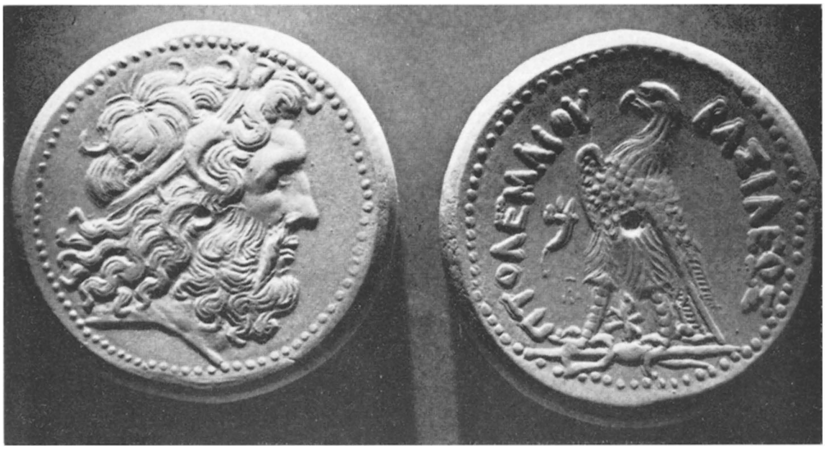
2



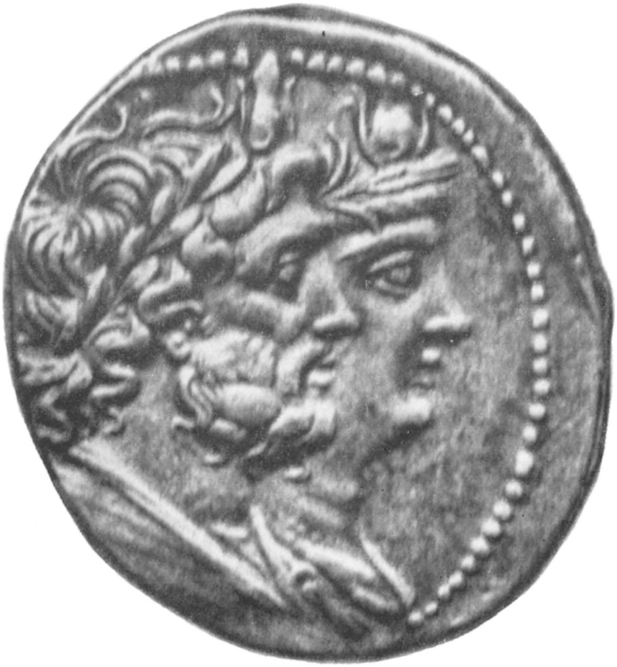
I



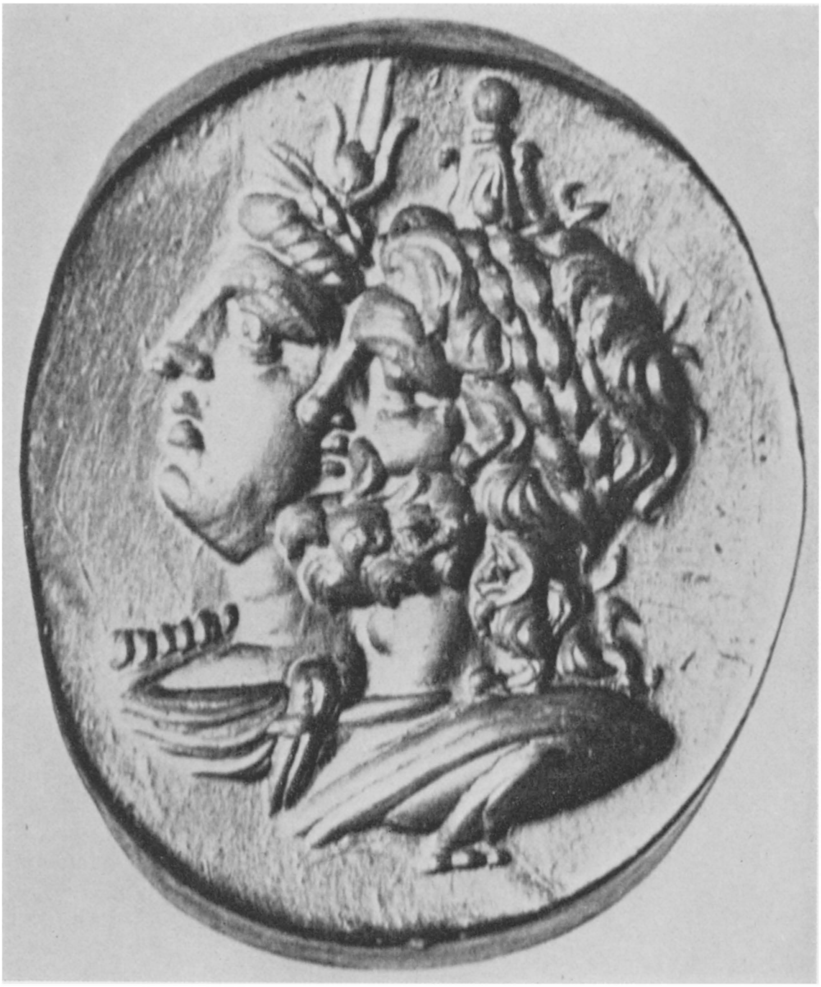
2

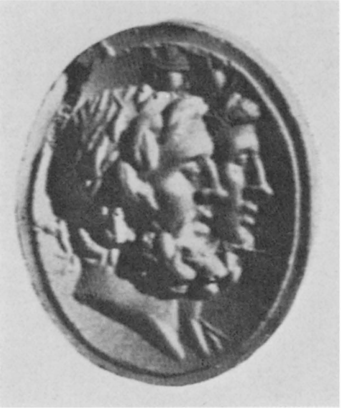

ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ
ΒΑΣΙΛΕΩΣ

1

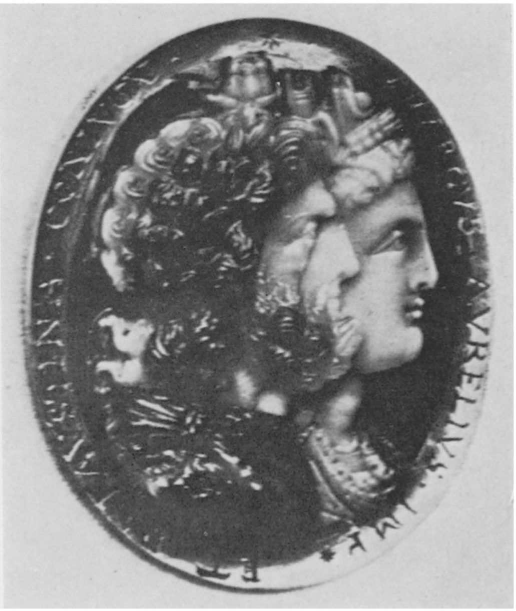


2

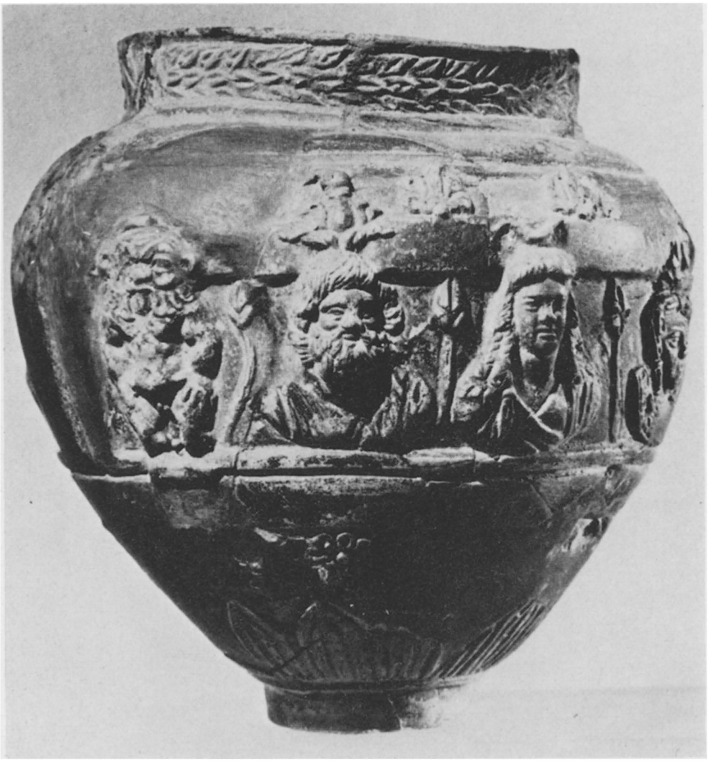




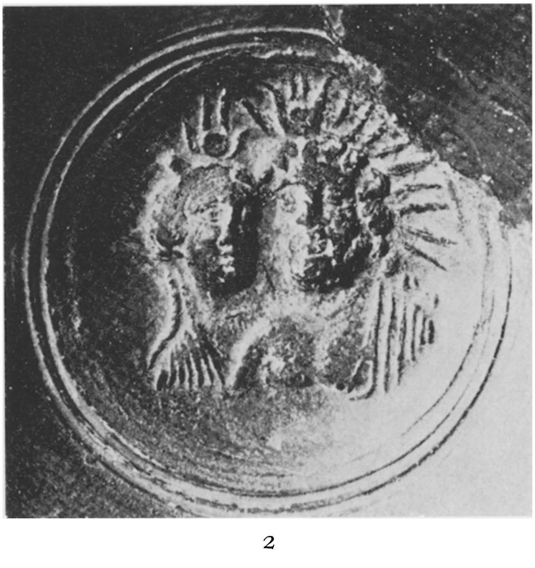
1


AVRELIVS · IMP

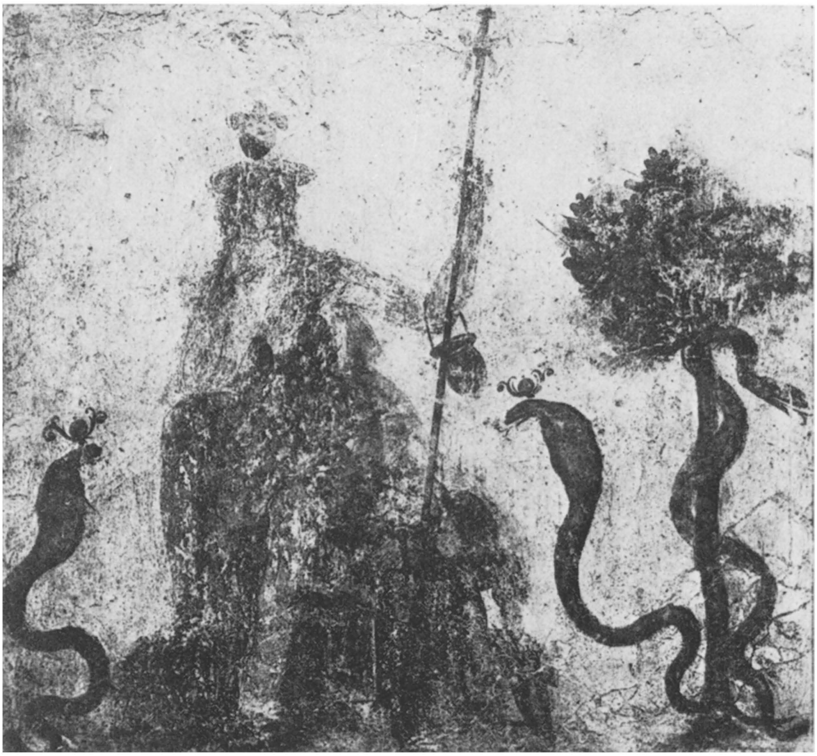
2

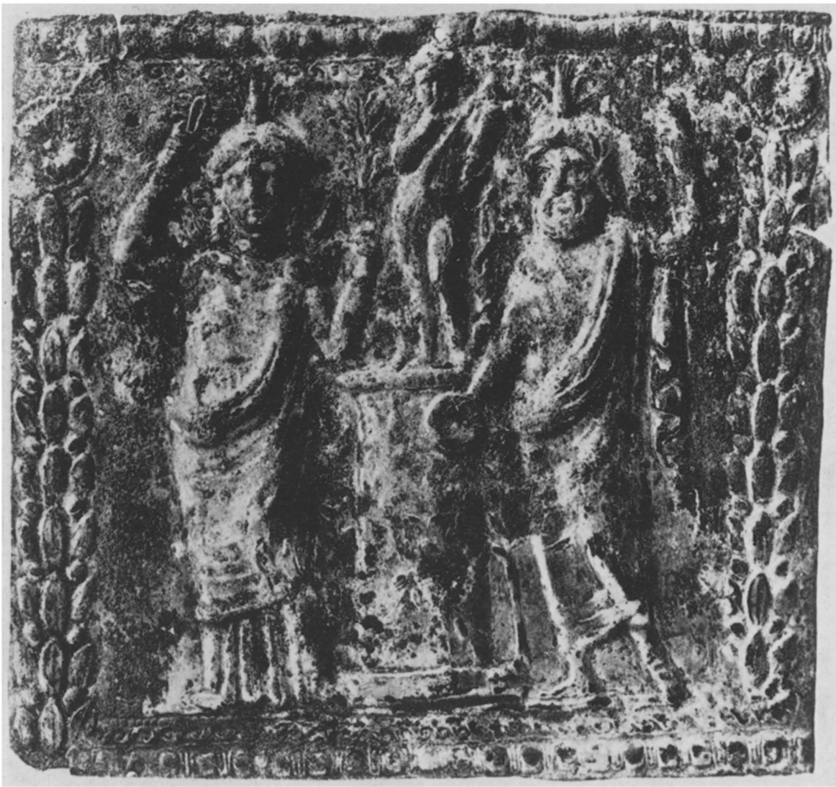


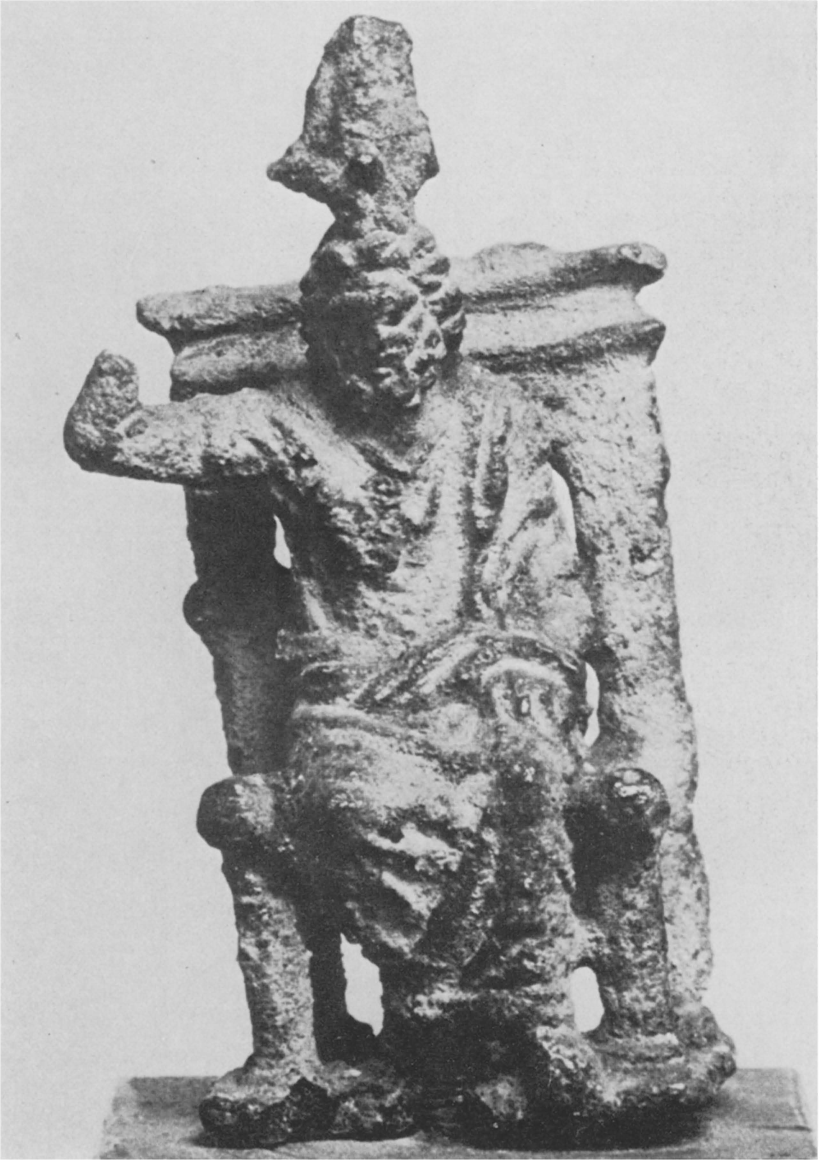
1

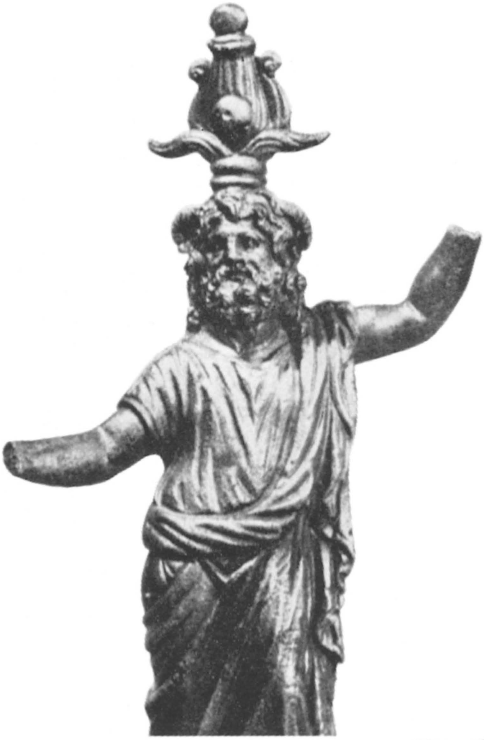


2

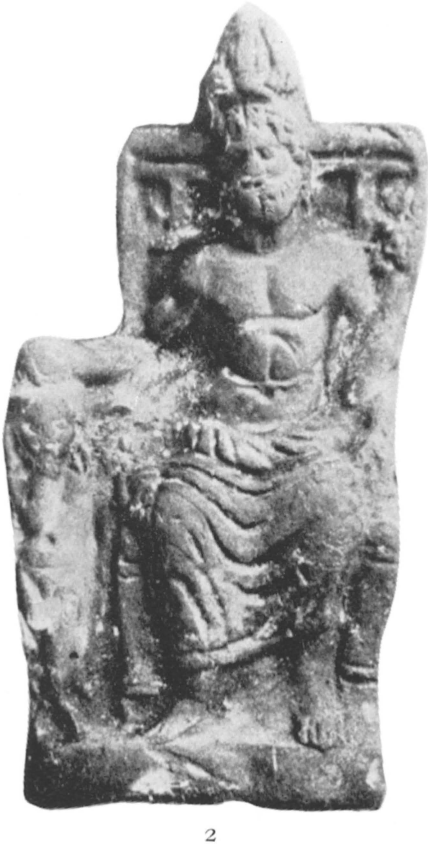




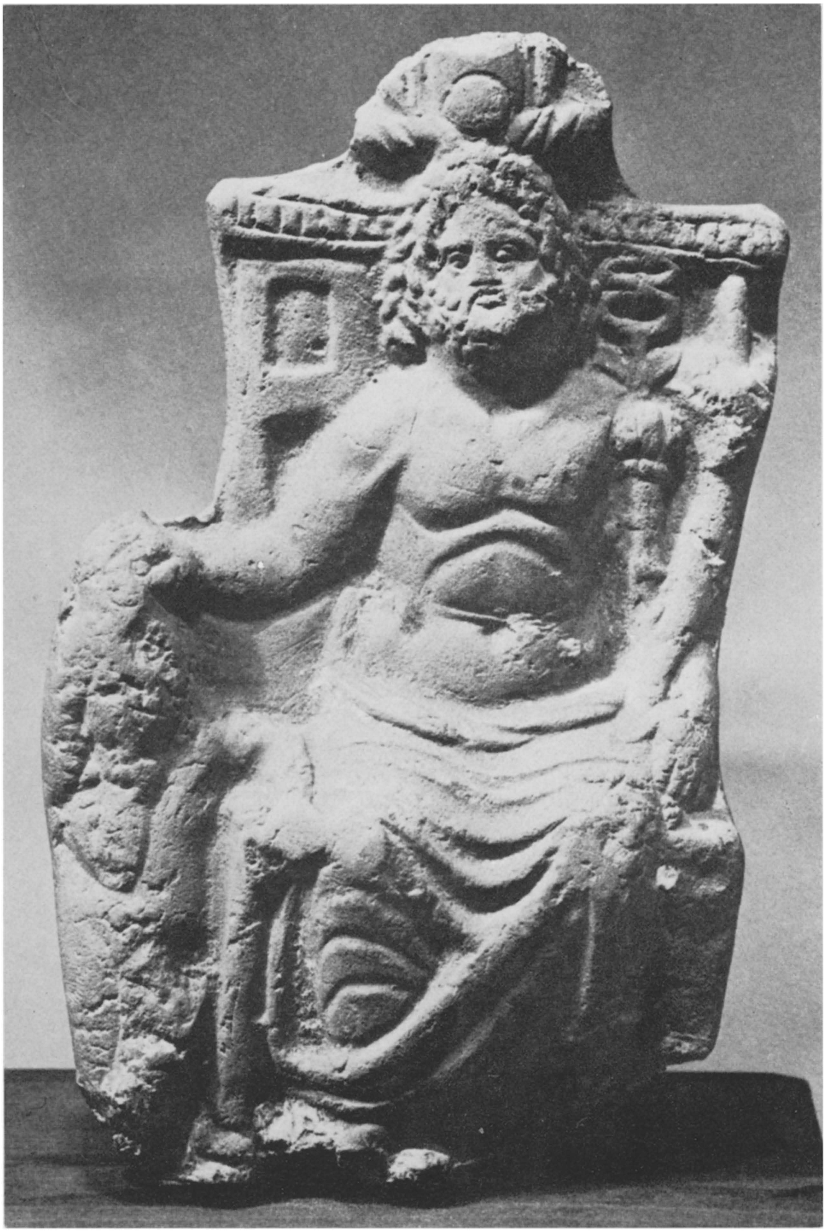




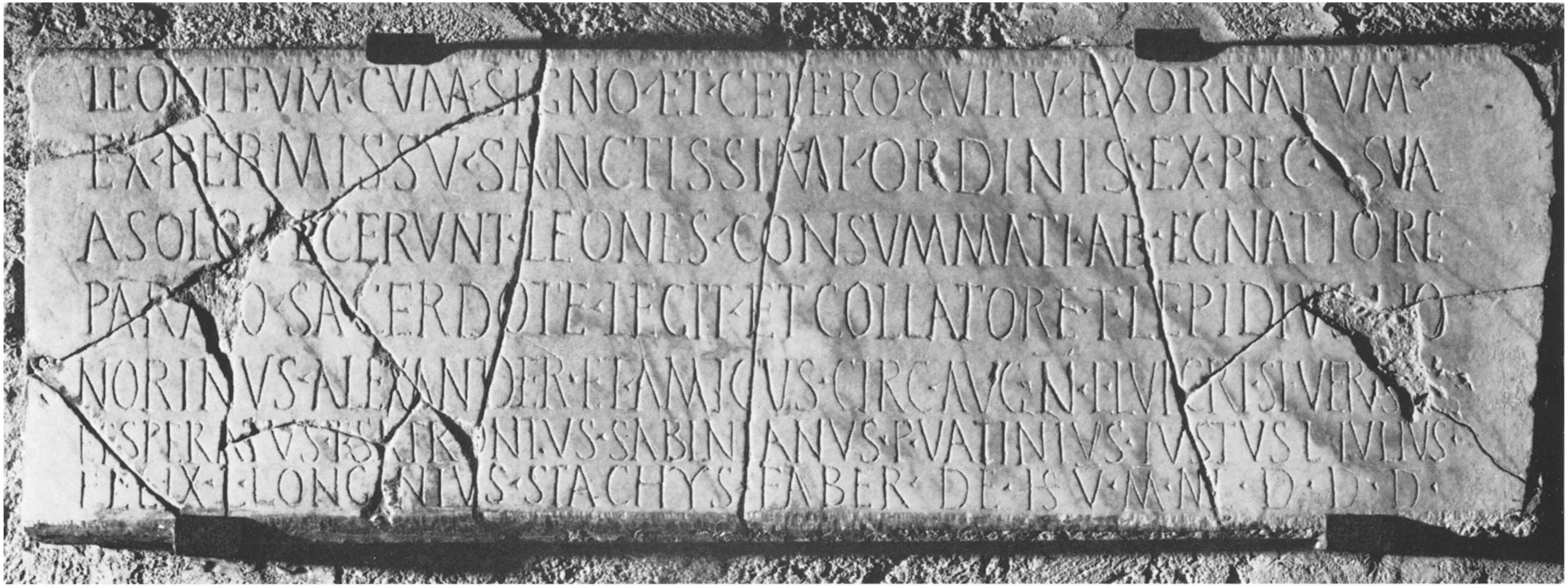
I



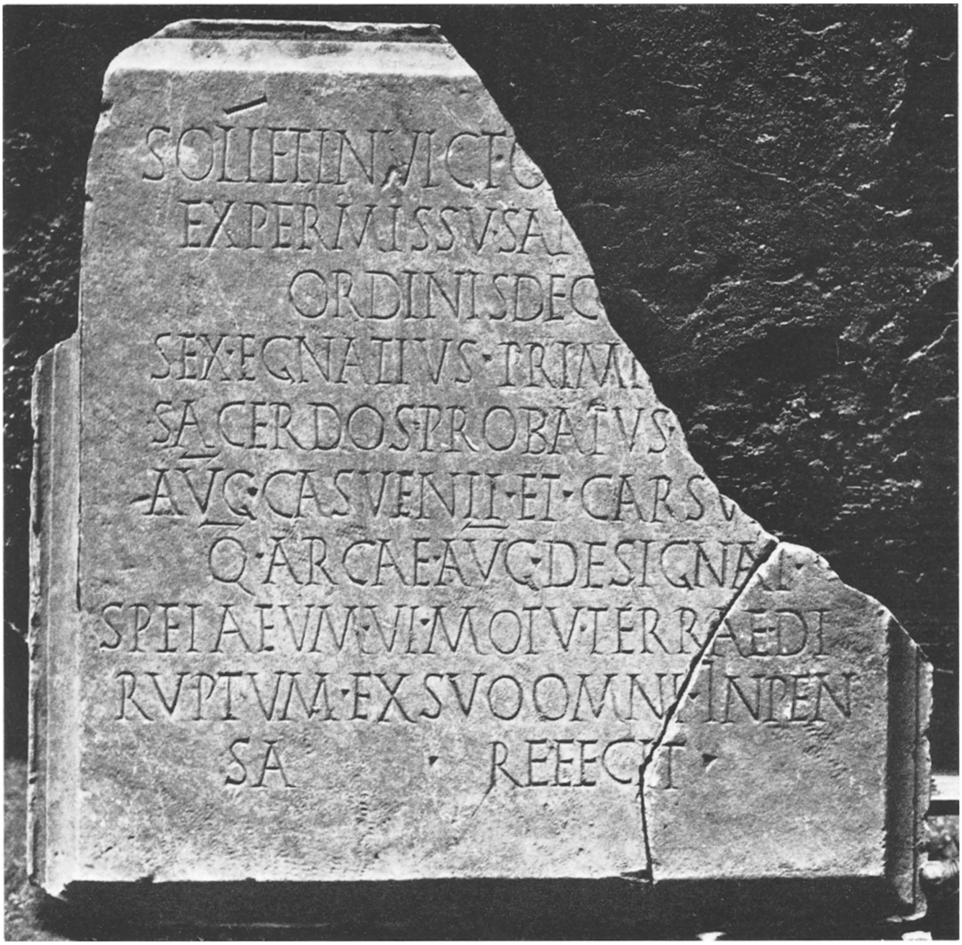
2

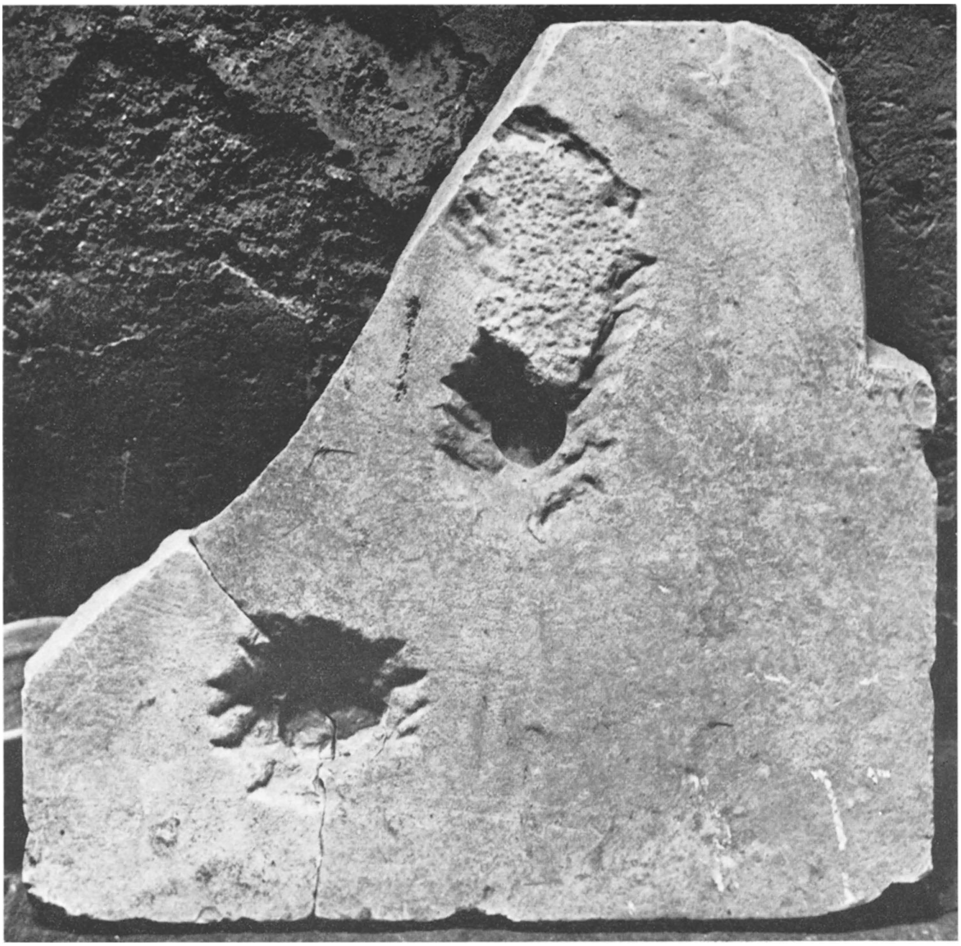


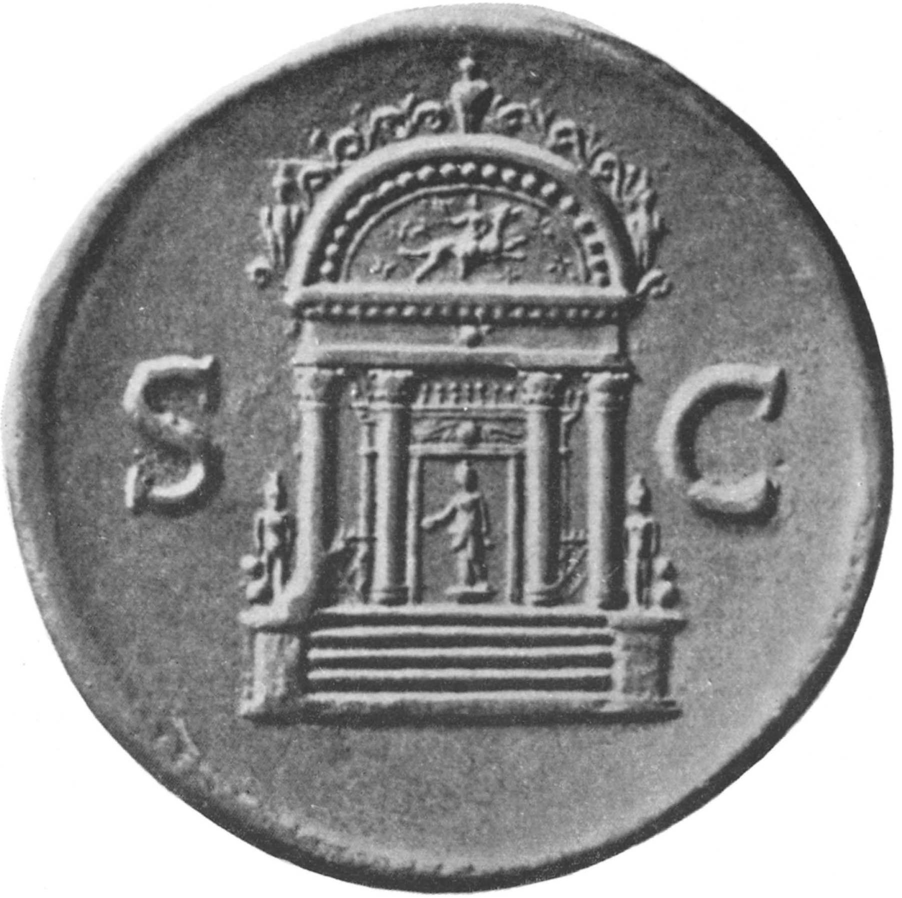
XXVIII

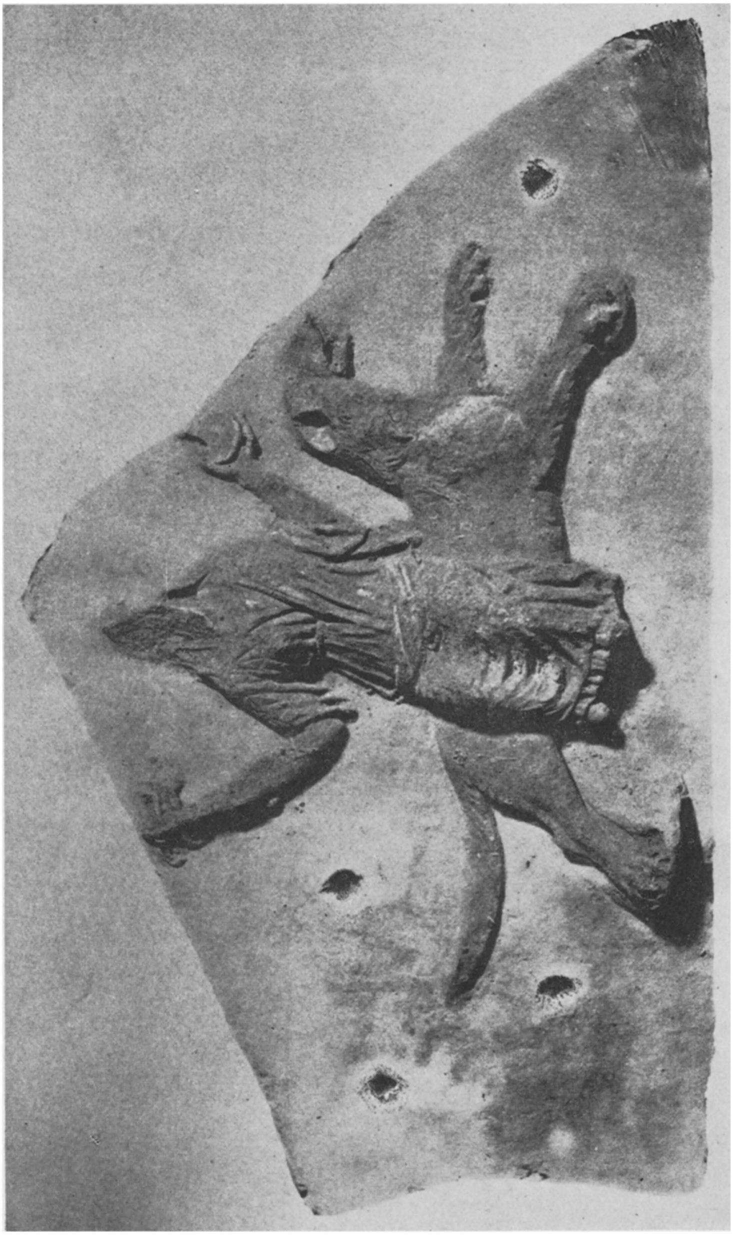


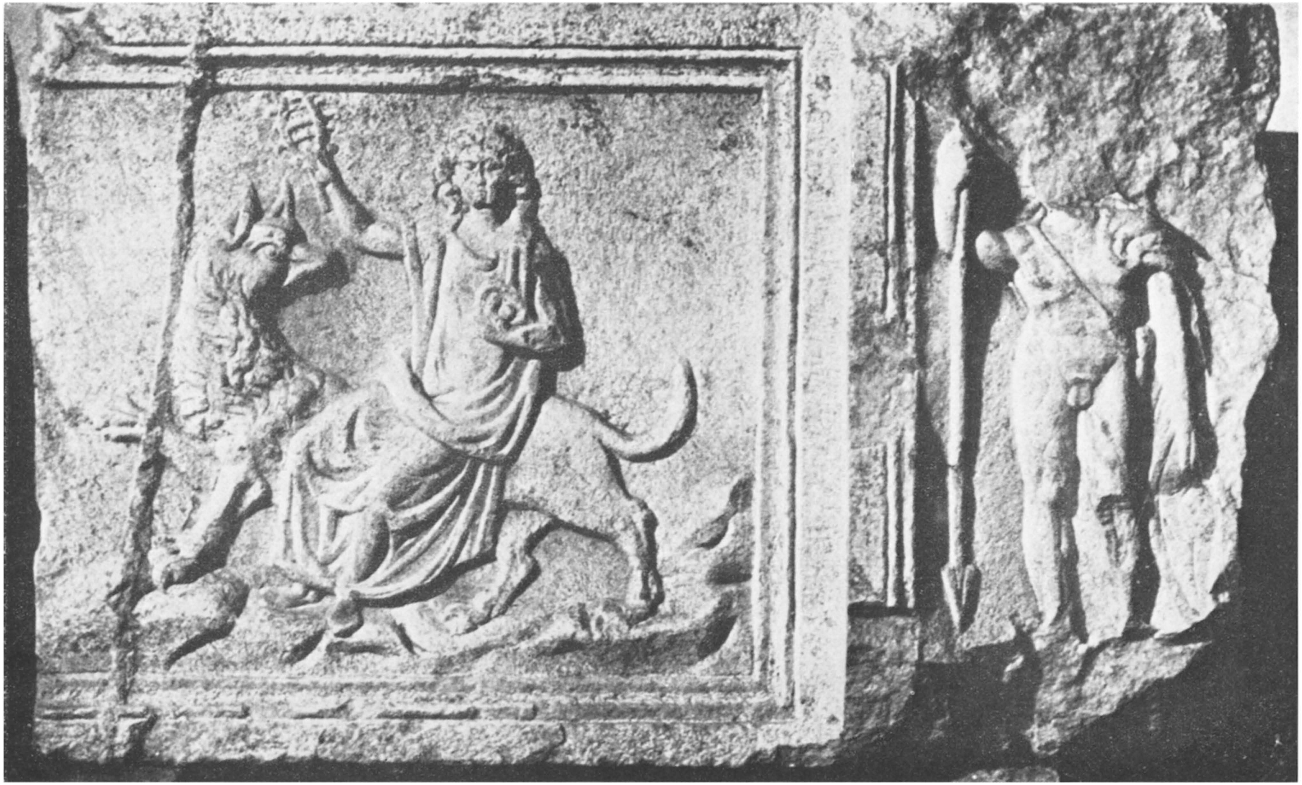
LEONTEVM·CVM·SIGNO·ET·CETERO·CVLTV·EXORNATVM·
EX·PERMISSV·SANCTISSIMI·ORDINIS·EX·PEC·SVA
A·SOLO·FECERVNT·LEONES·CONSVMMATI·AB·EGNATIO·RE
PARATO·SACERDOTE·FECIT·ET·COLLATORE·ET·LEPIDIO·HO
NORINVS·ALEXANDER·ET·AMICVS·CIRC·AVG·N·FLVI·CRI·SEVERVS
ESPERATVS·P·PETRONIVS·SABINIANVS·P·VATINIVS·IVSTVS·L·IVLIVS·
FELIX·L·LONGINIVS·STACHYS·FABER·DE·I·SV·M·N·D·D·D·

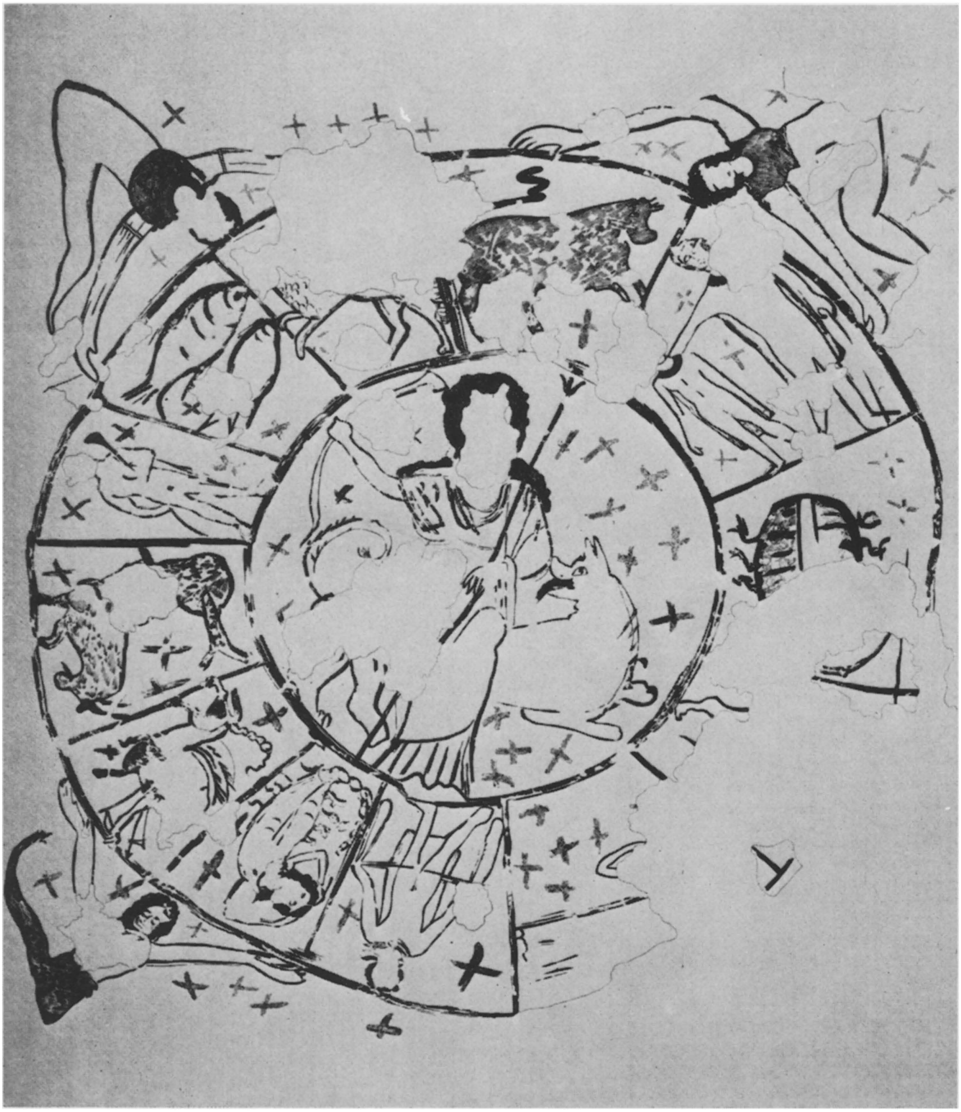

SOLI ET INVICTO
EX PERMISSV SA
ORDINIS DEC
SEX·EGNATIVS·PRIMI
SACERDOS PROBATVS·
AVG·CASVENII·ET·CARSV
Q·ARCAE AVG DESIGNAT·
SPELAEVM·VI·MOTV·TERRAE DI
RVPTVM·EX SVO OMNI·INPEN
SA · REFECIT·

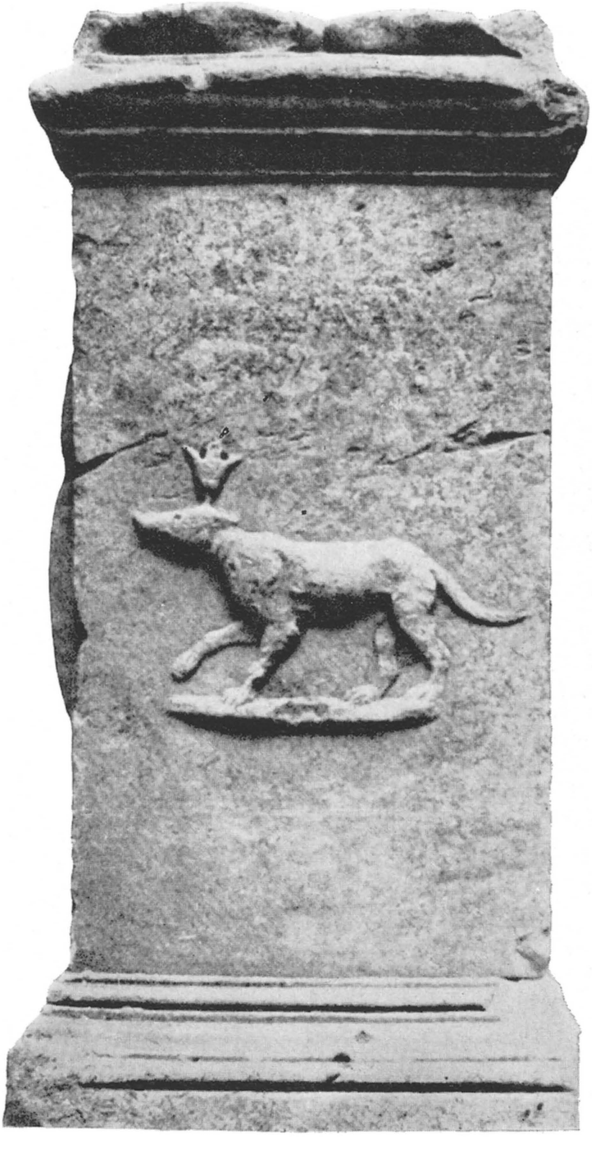


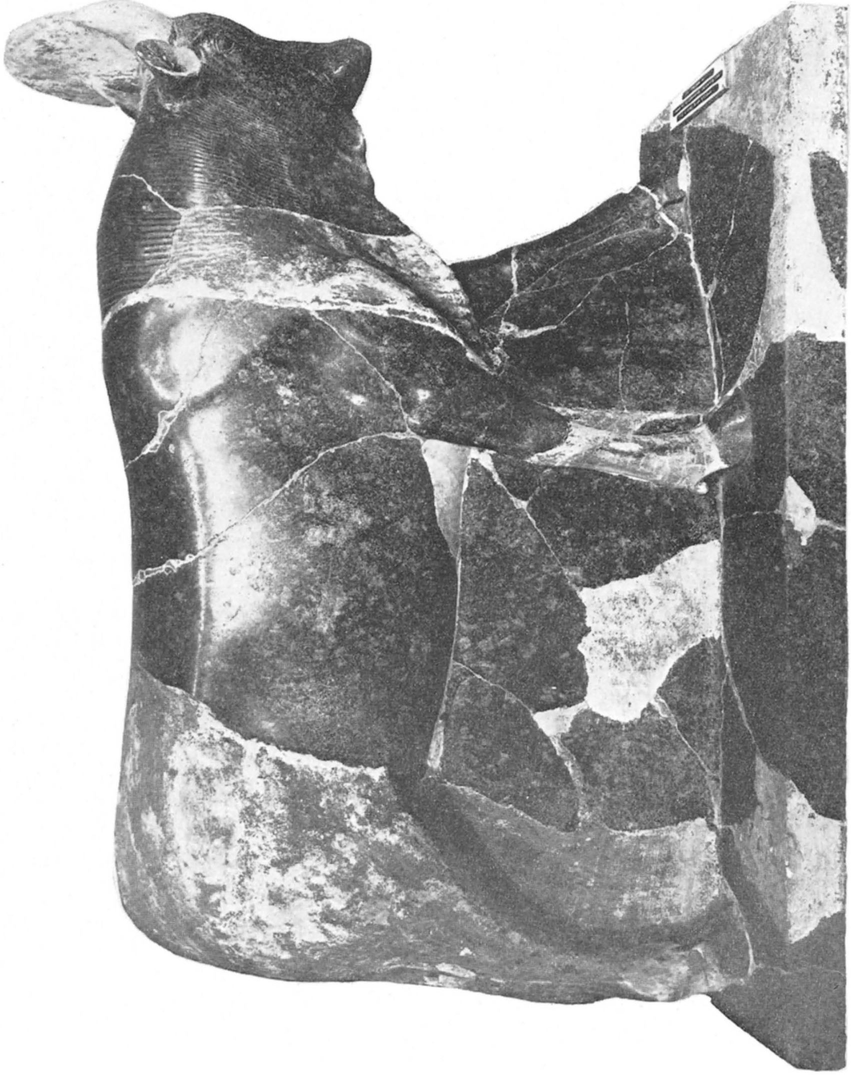

S C

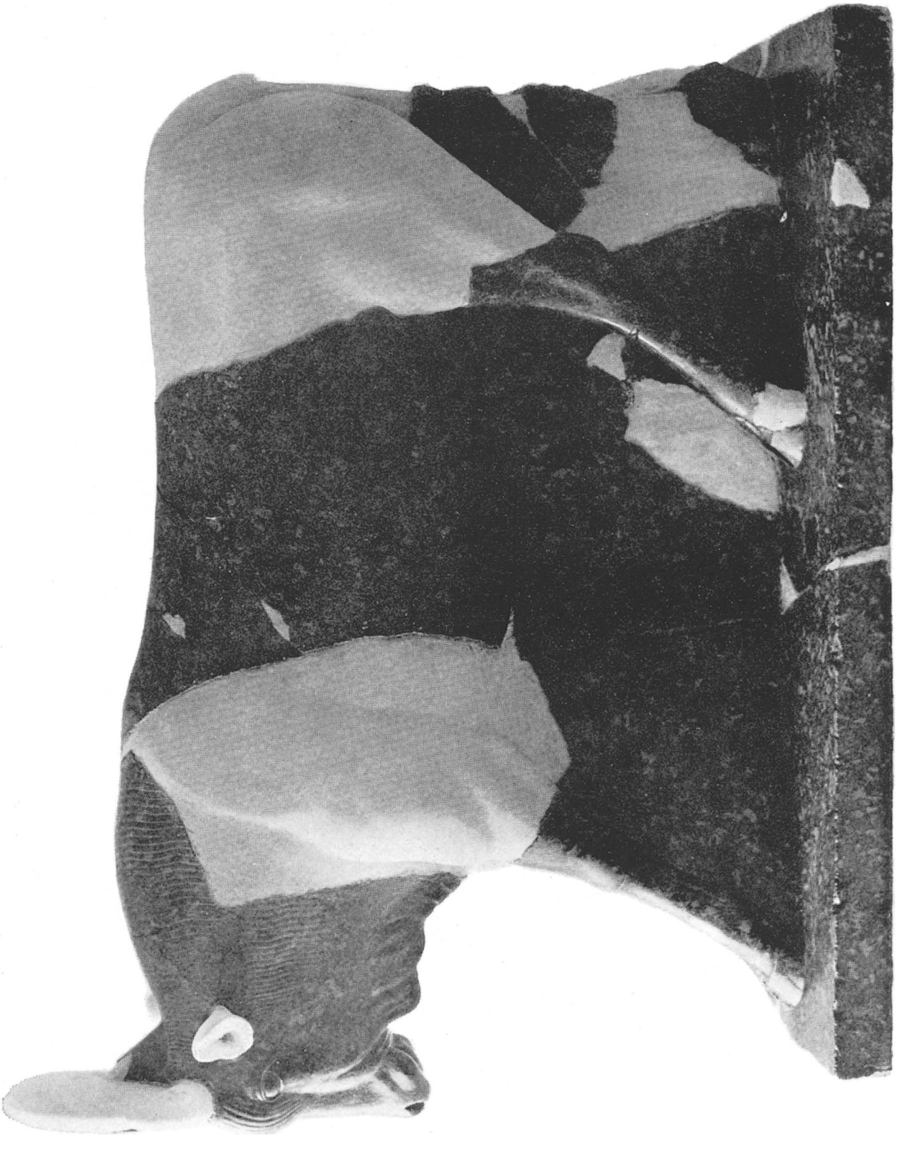


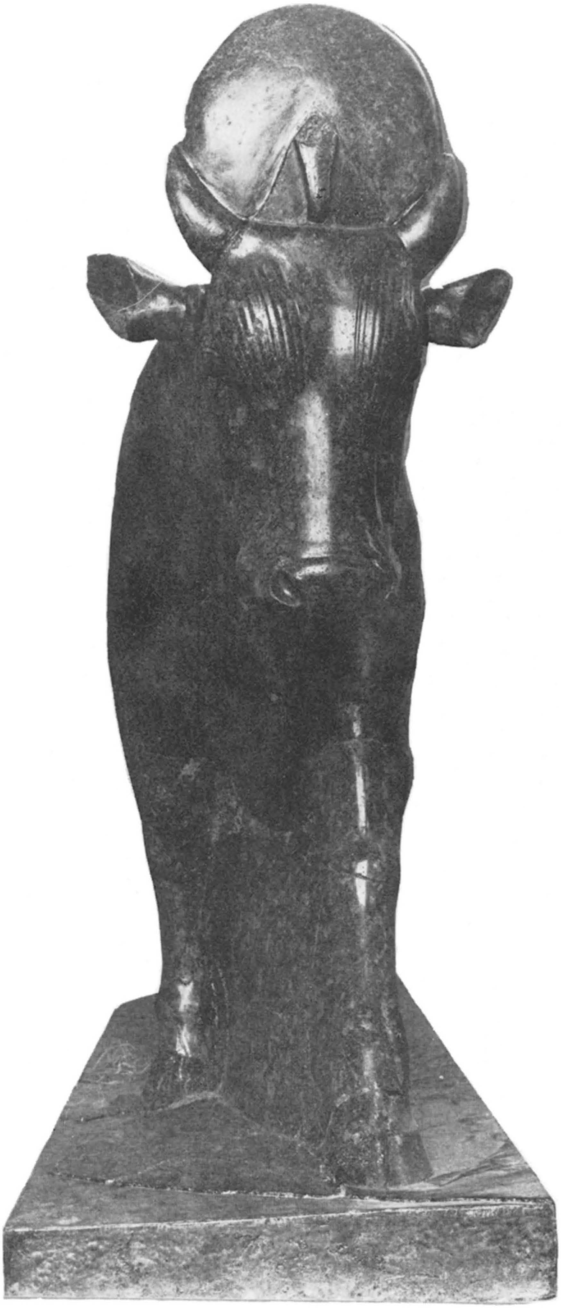


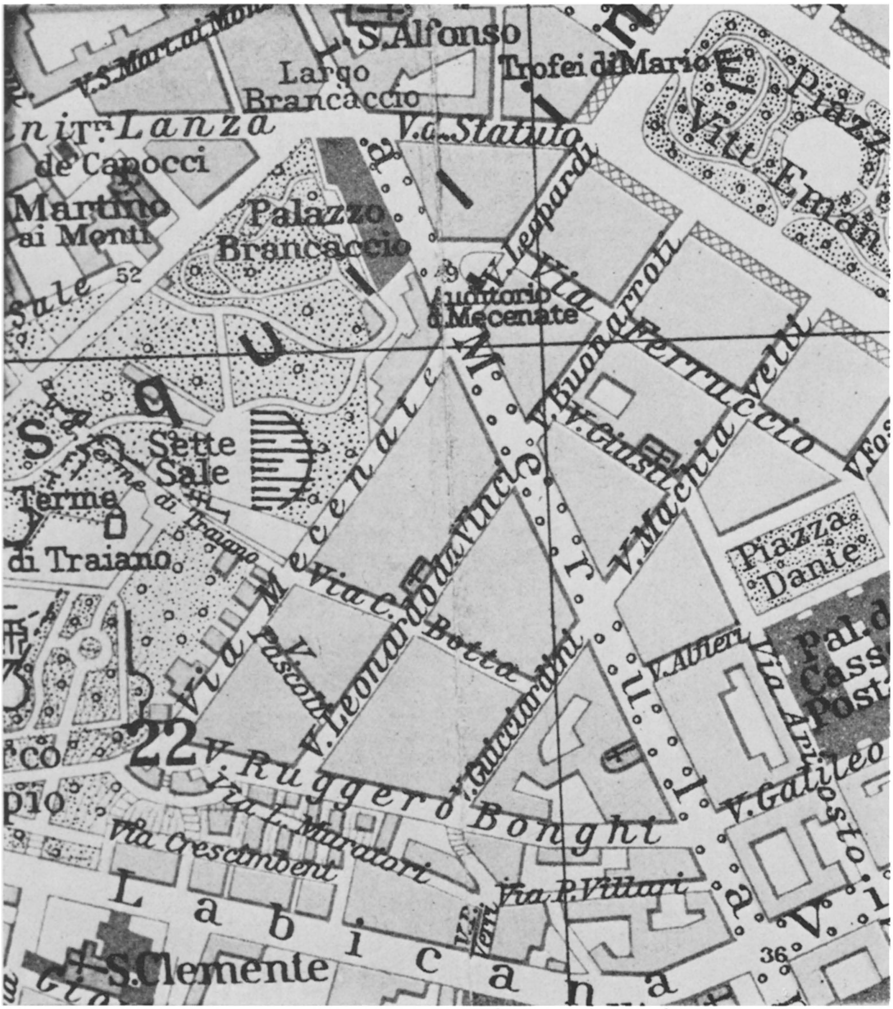




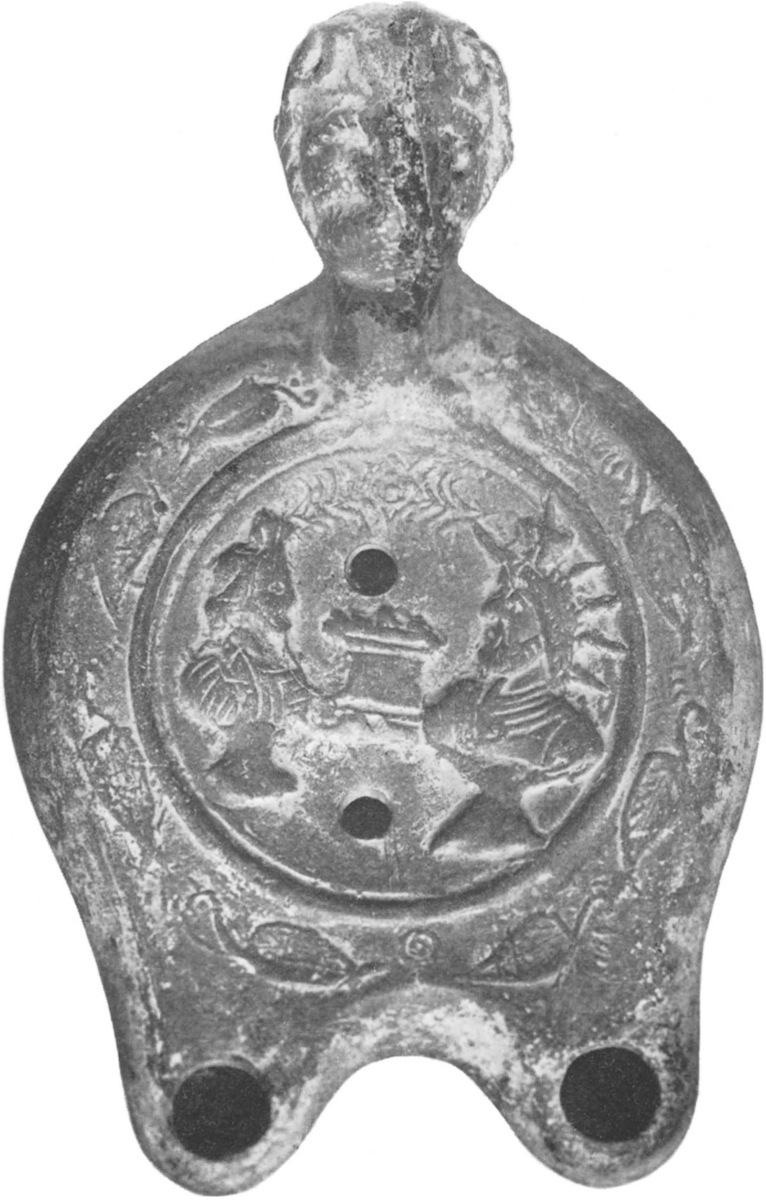


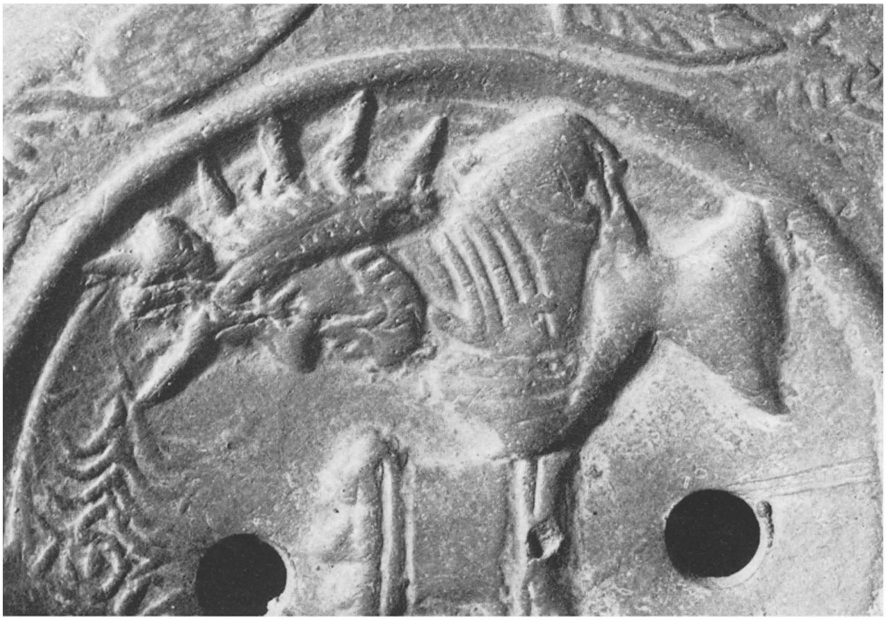




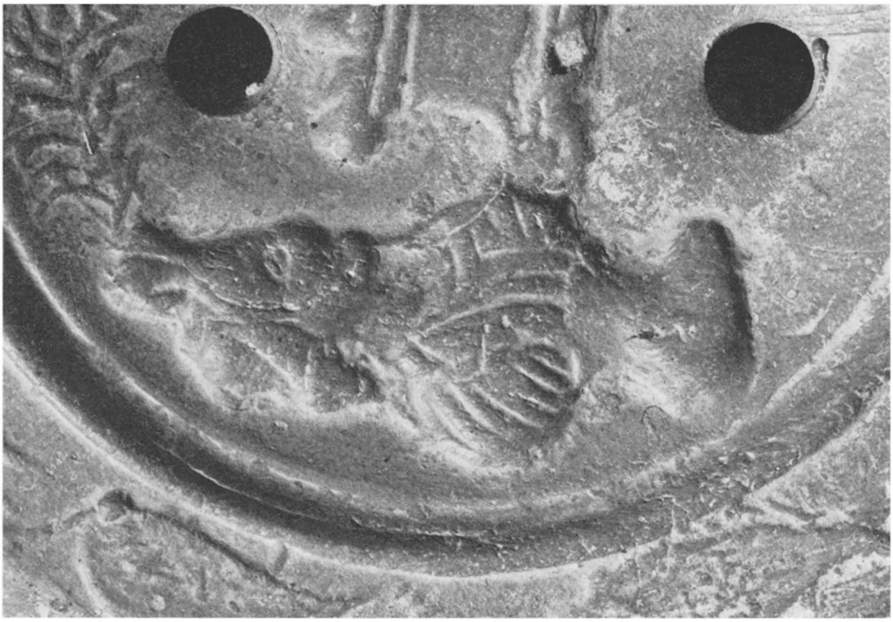

S. Alfonso
Largo Brancaccio
Trofei di Mario
Piazza Vitt. Eman.
V. S. Mart. ai Monti
Tⁿ Lanza
de' Capocci
S. Martino ai Monti
V. d. Statuto
Palazzo Brancaccio
V. Leopardi
Auditorio d. Mecenate
Via Buonarroti
Via Ferruccio
V. Machiavelli
V. Giusti
Via Merulana
Sette Sale
Terme di Traiano
Via Mecenate
Via C. Botta
V. Pascoli
V. Leonardo da Vinci
V. Guicciardini
Piazza Dante
V. Alfieri
Via Ariosto
Pal. d. Cass. Post.
V. Galileo
22
52
V. Ruggero Bonghi
Via L. Muratori
Via Crescimbeni
Via P. Villari
V. P. Verri
Labicana
S. Clemente
36

SS. Marcellino
e Pietro

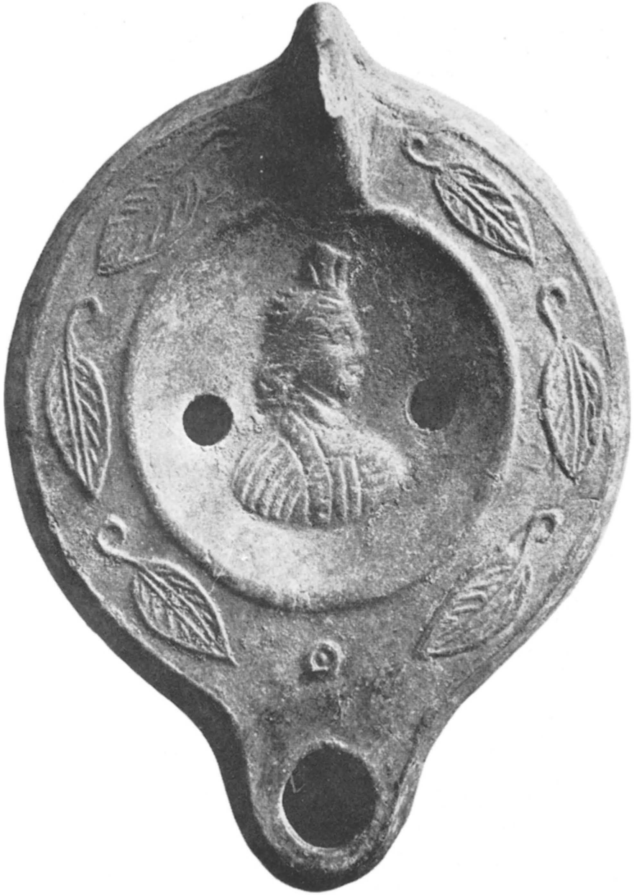




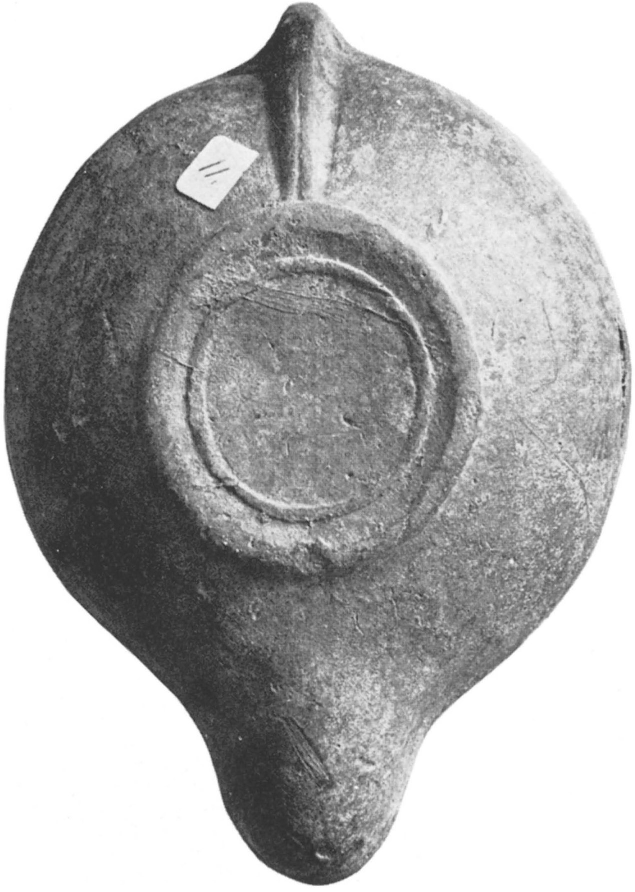
2



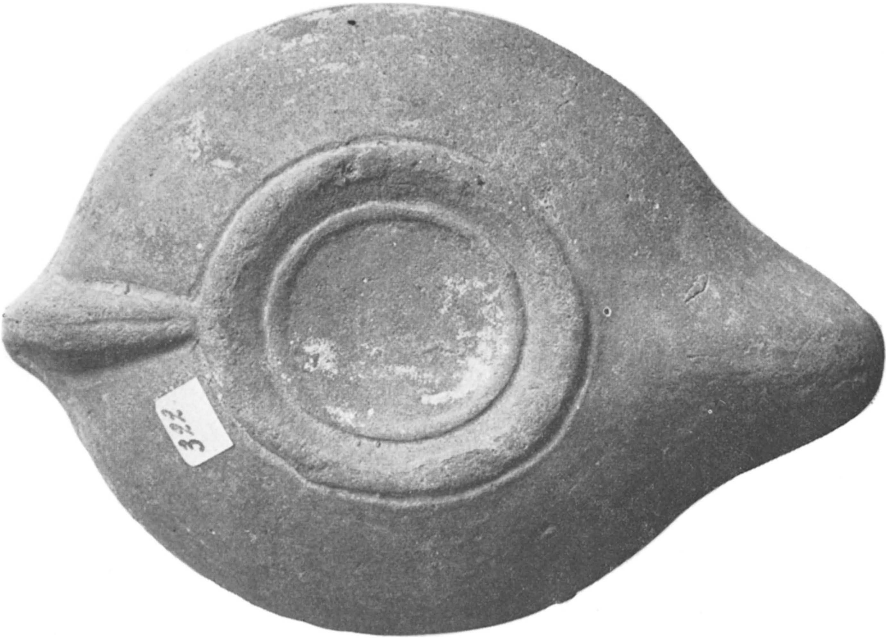
1



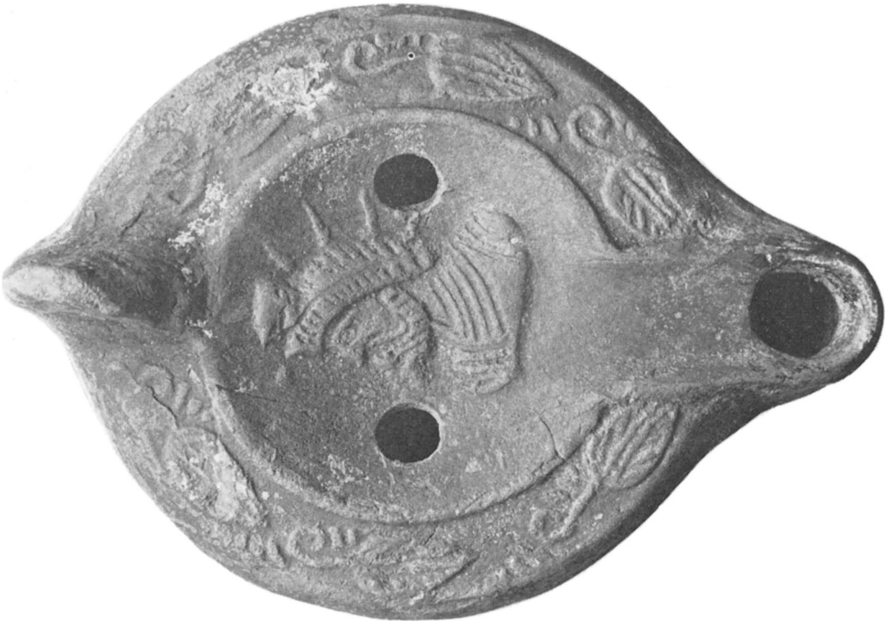
1



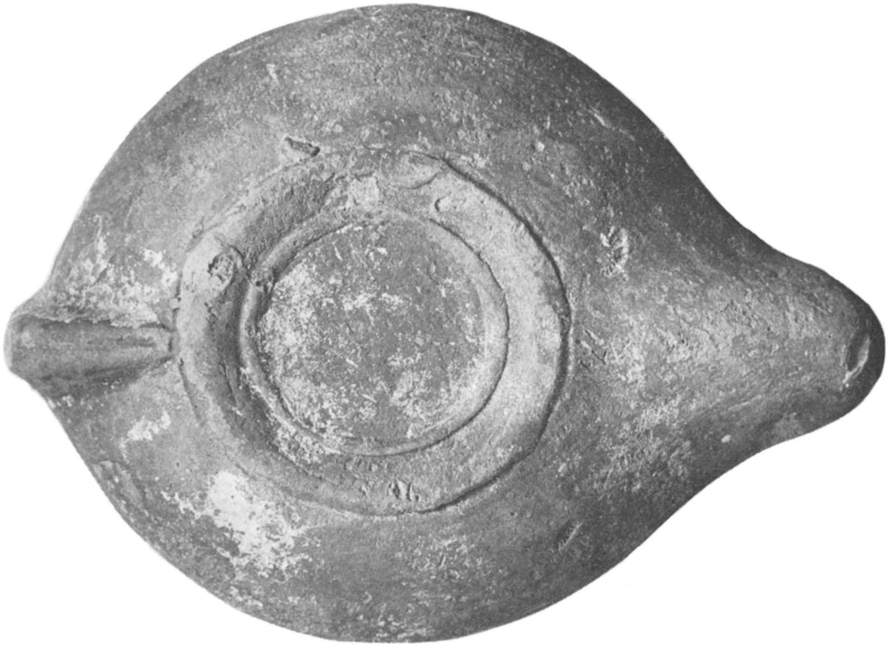
2



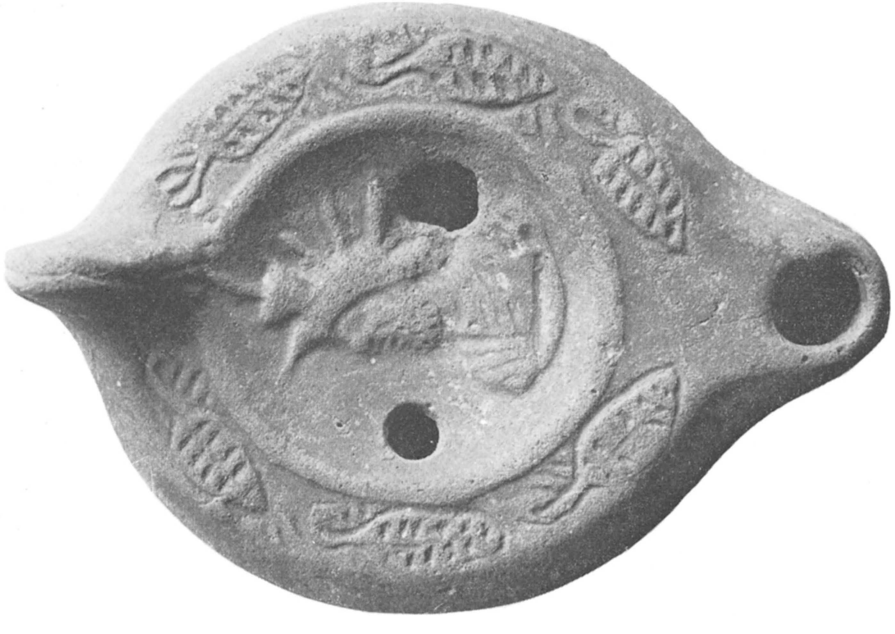
2



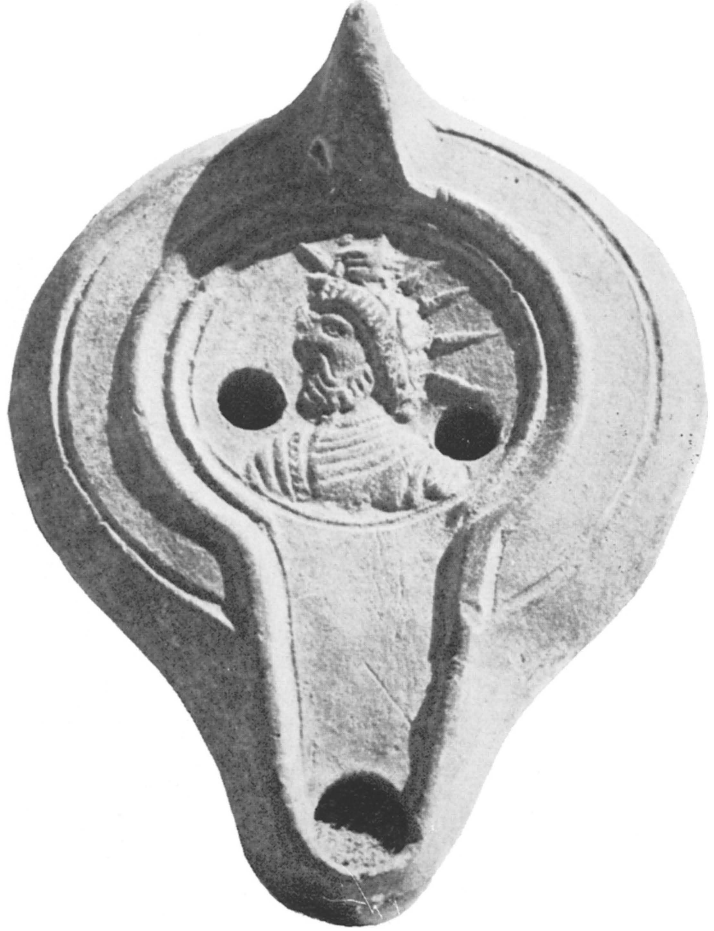
1

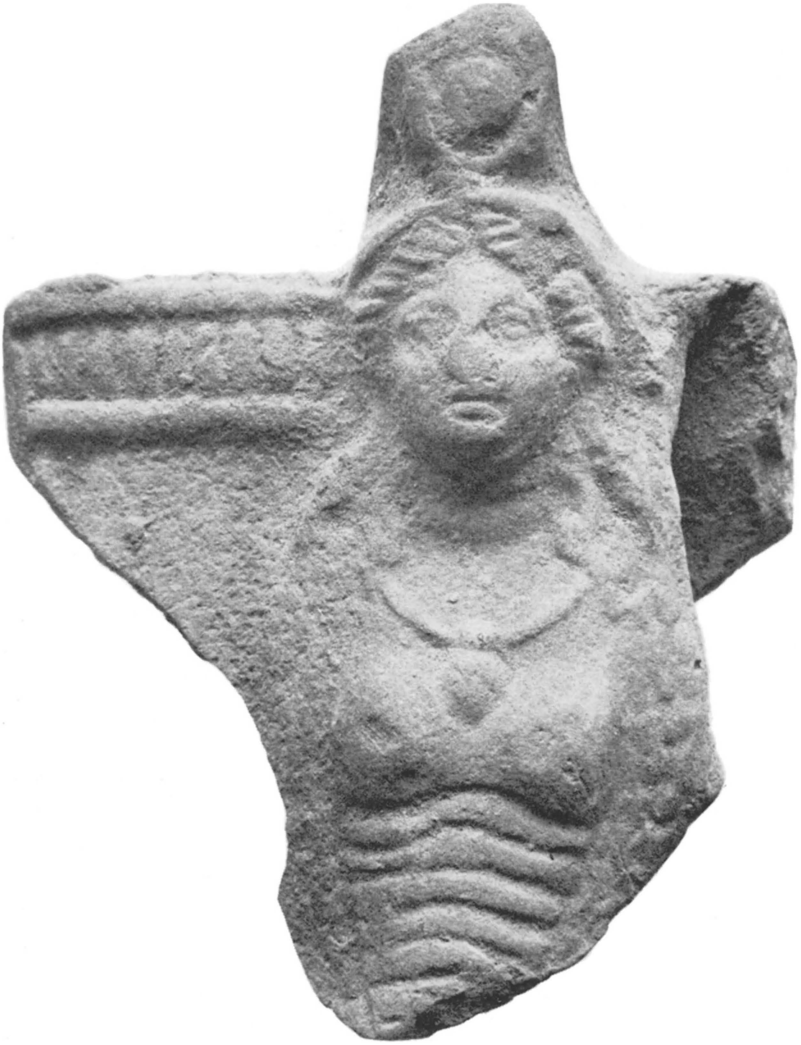


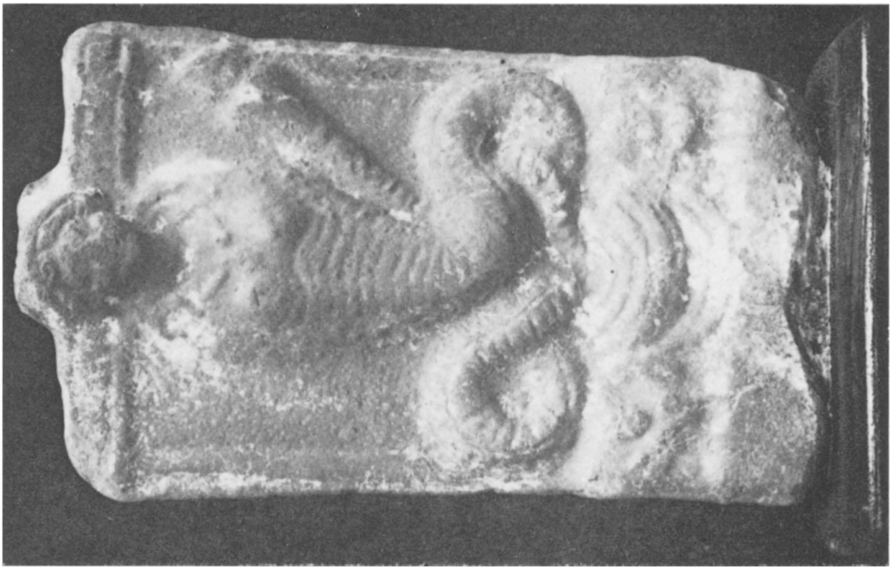
2



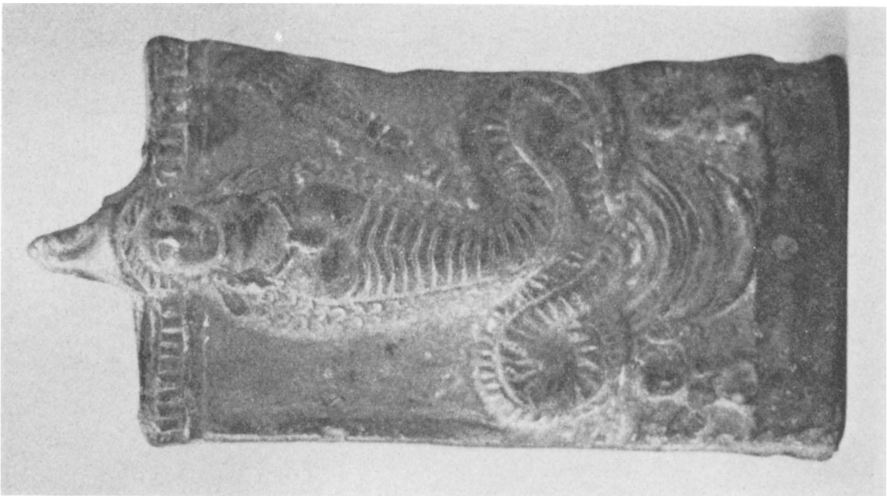
1





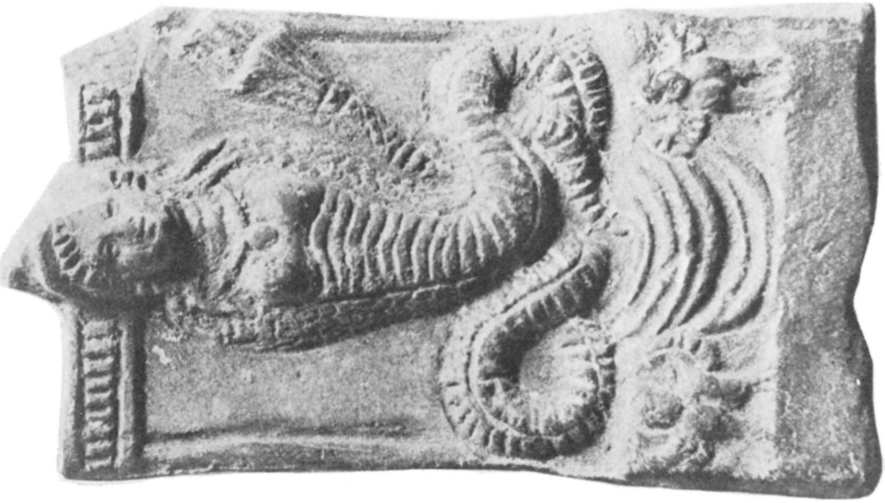


2

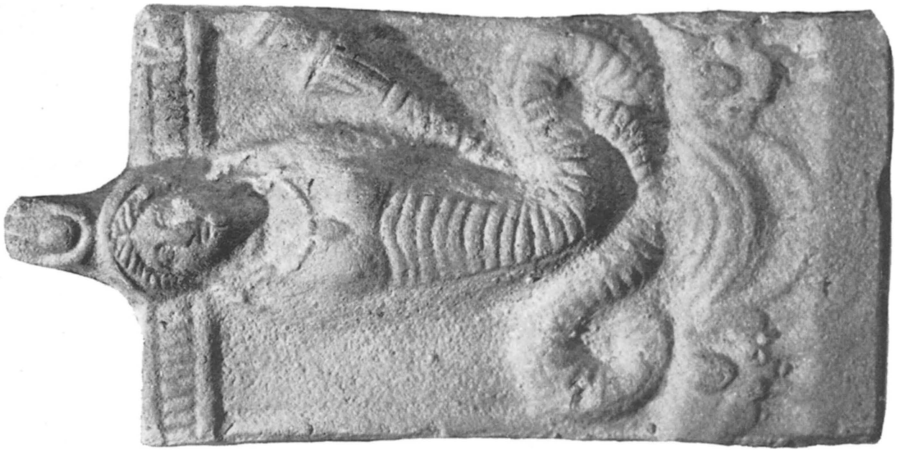


1

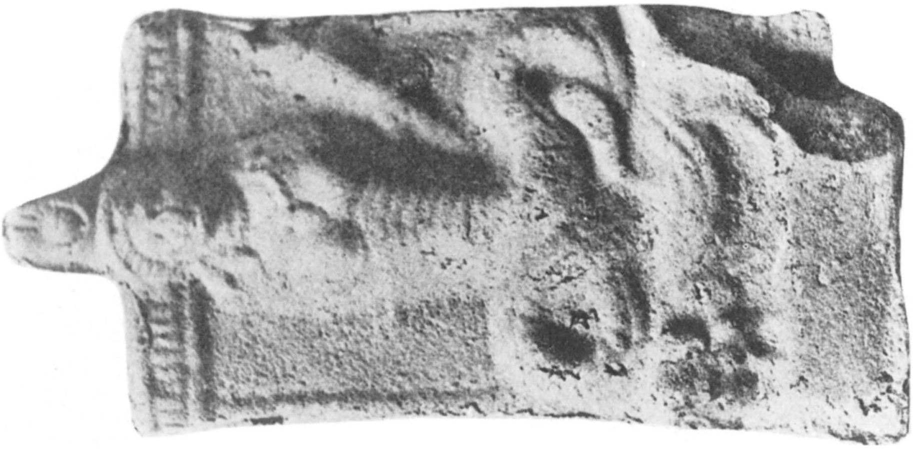
ISIS THERMOUTHIS



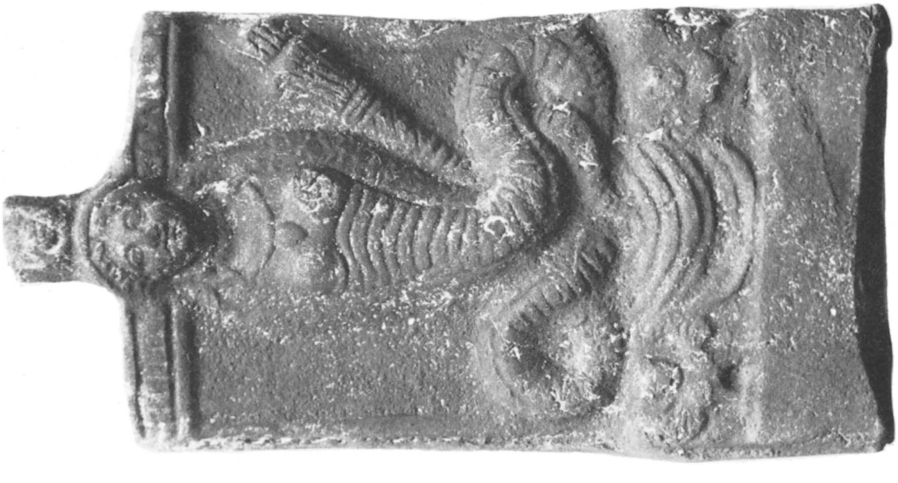
2



1

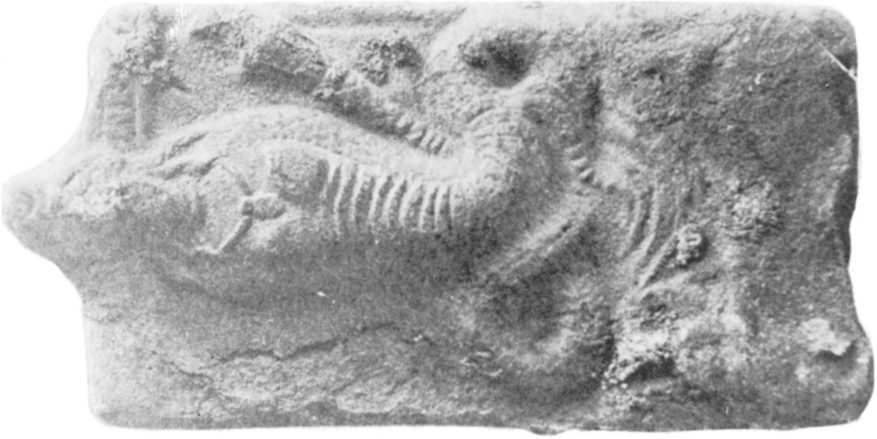


2

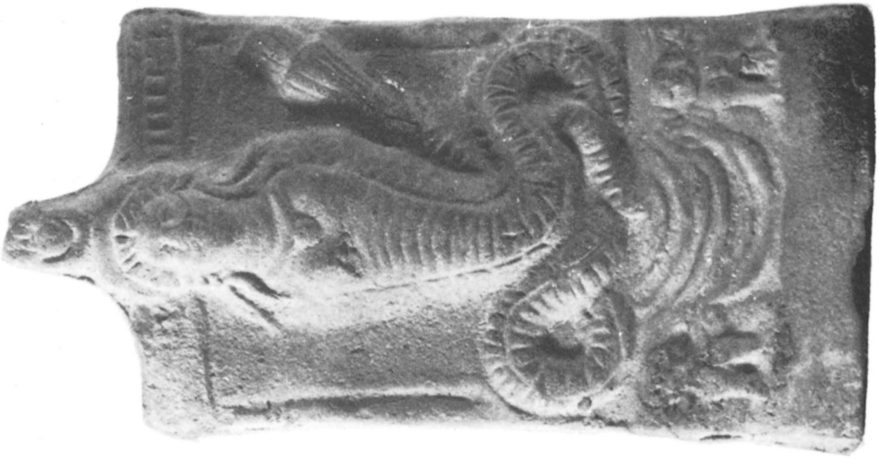


1

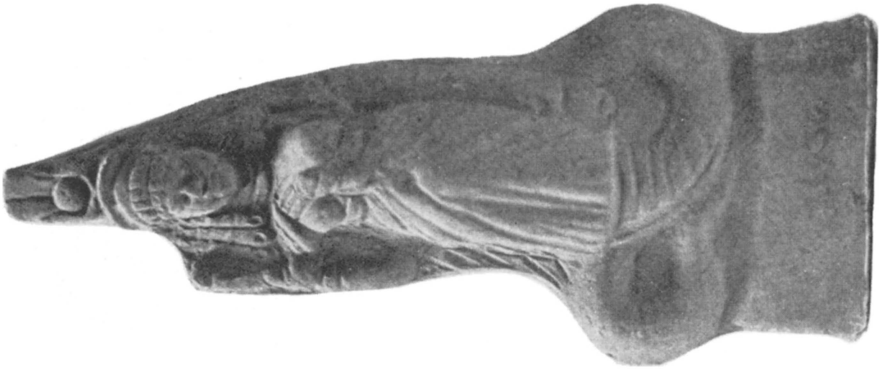
ISIS THERMOUTHIS



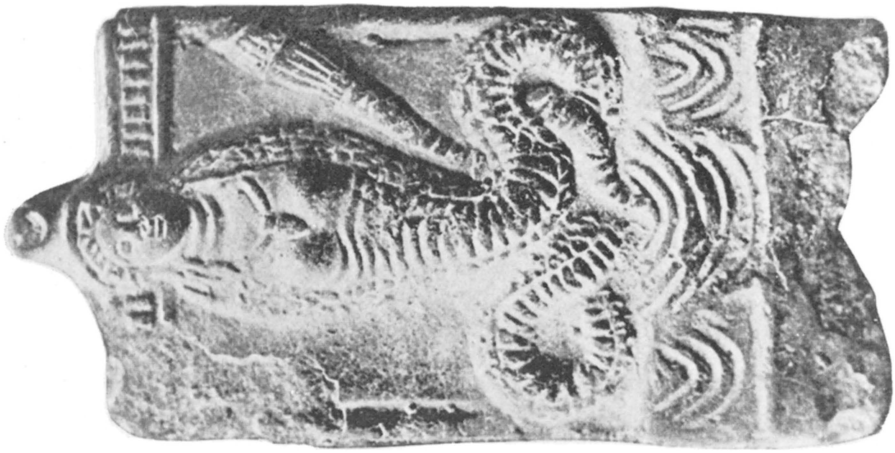
2



1

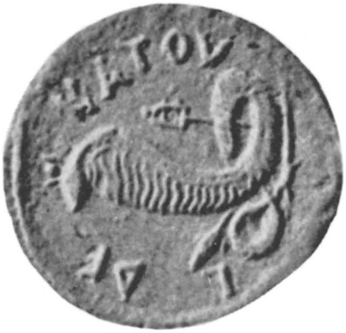


2

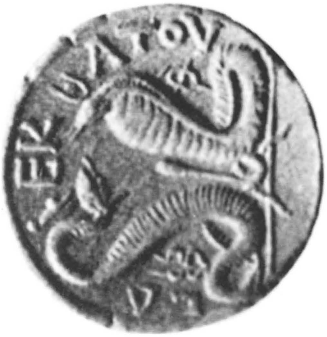


1

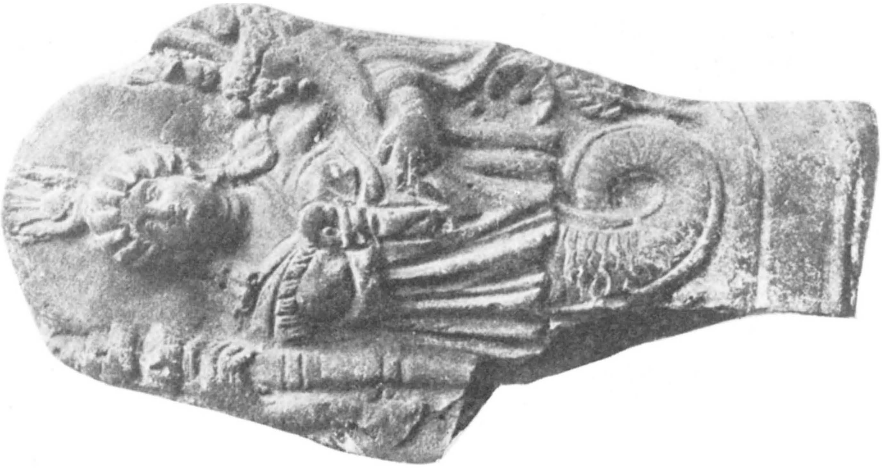
ISIS THERMOUTHIS



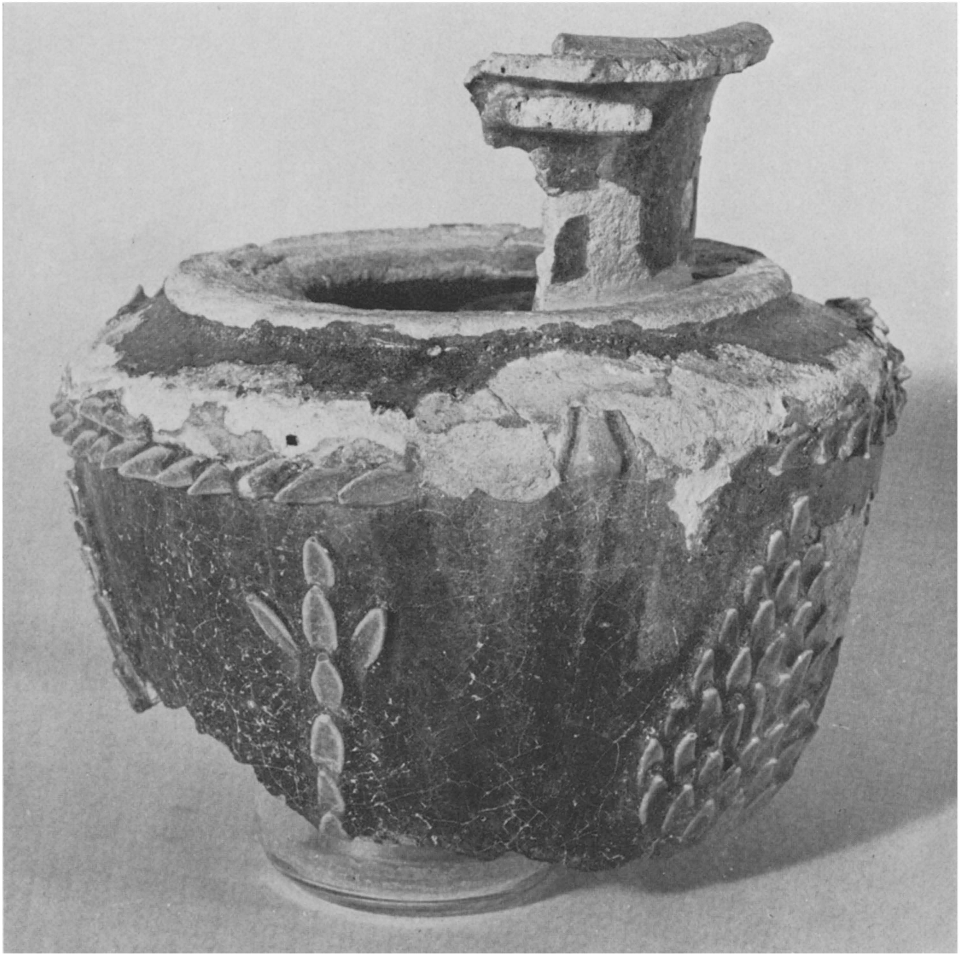
2

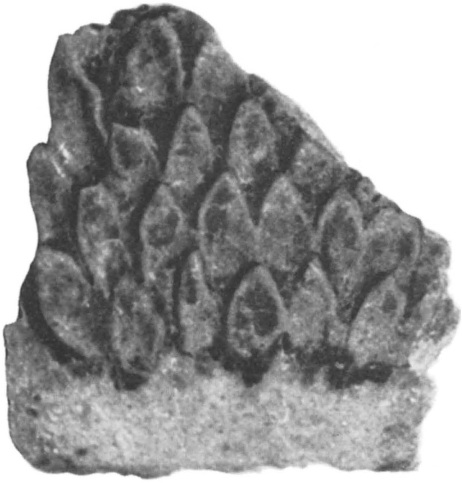


3

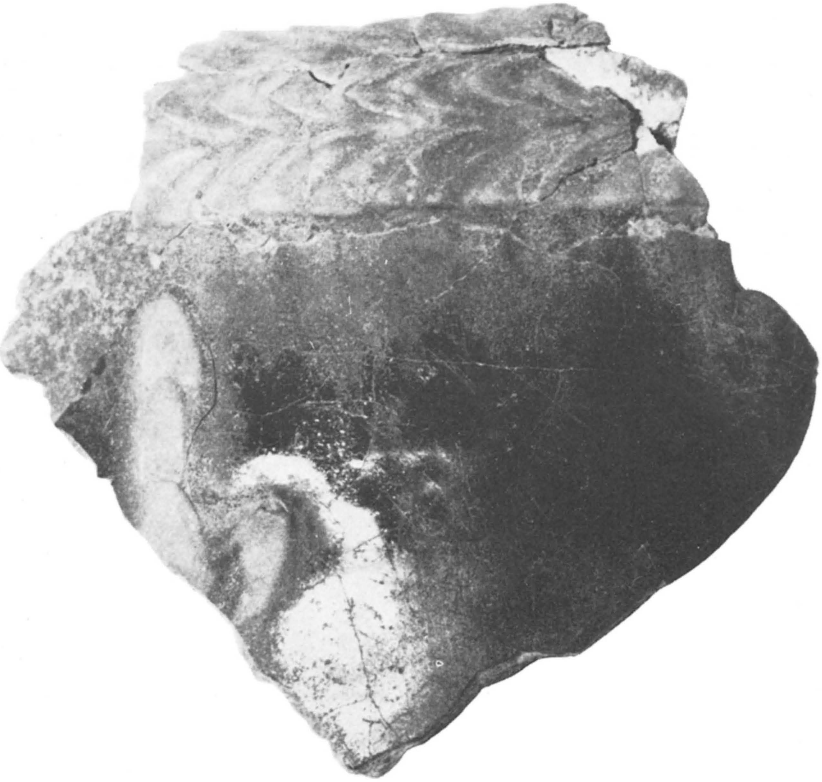


I

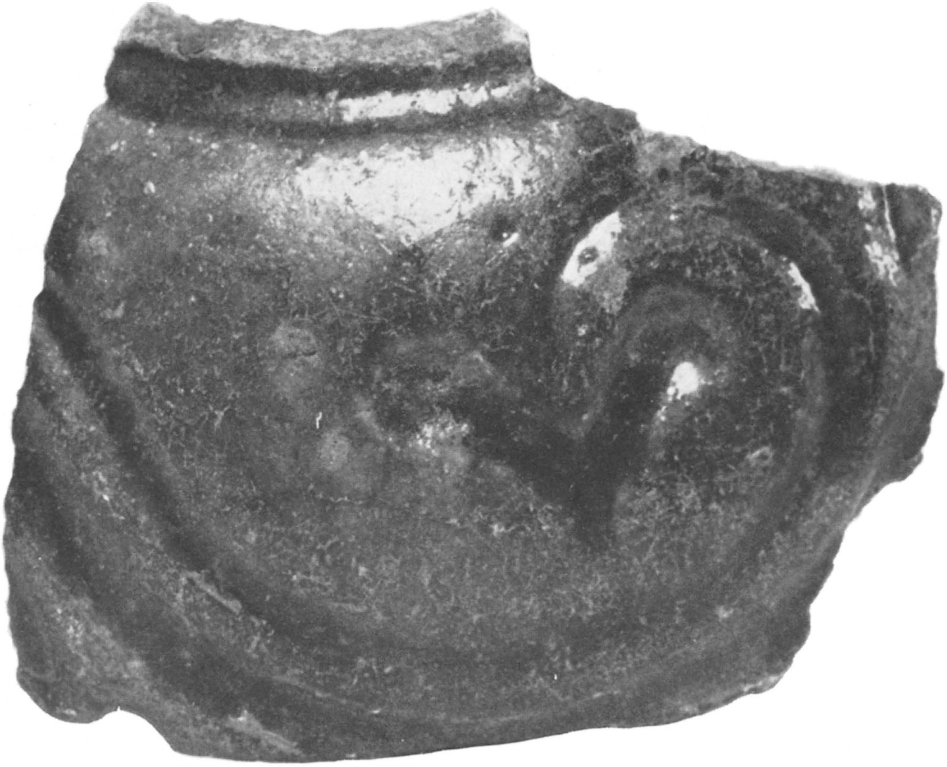


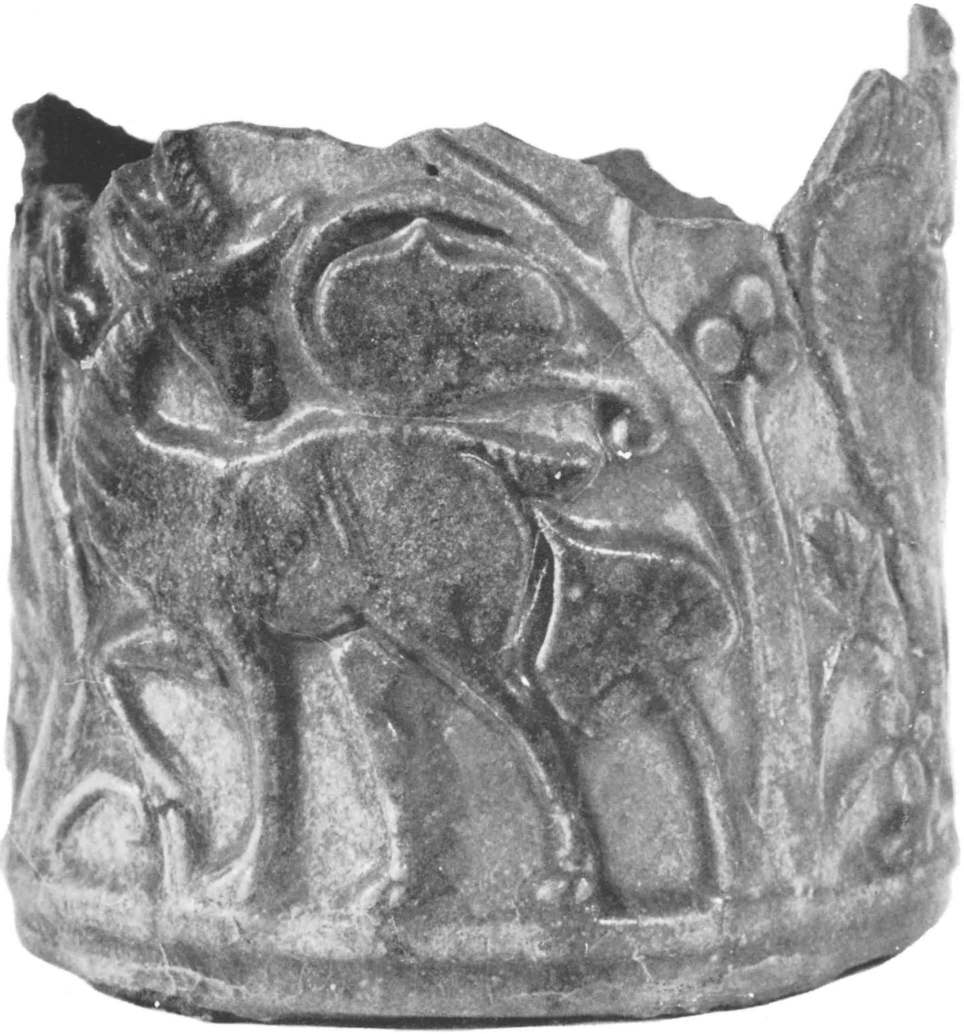


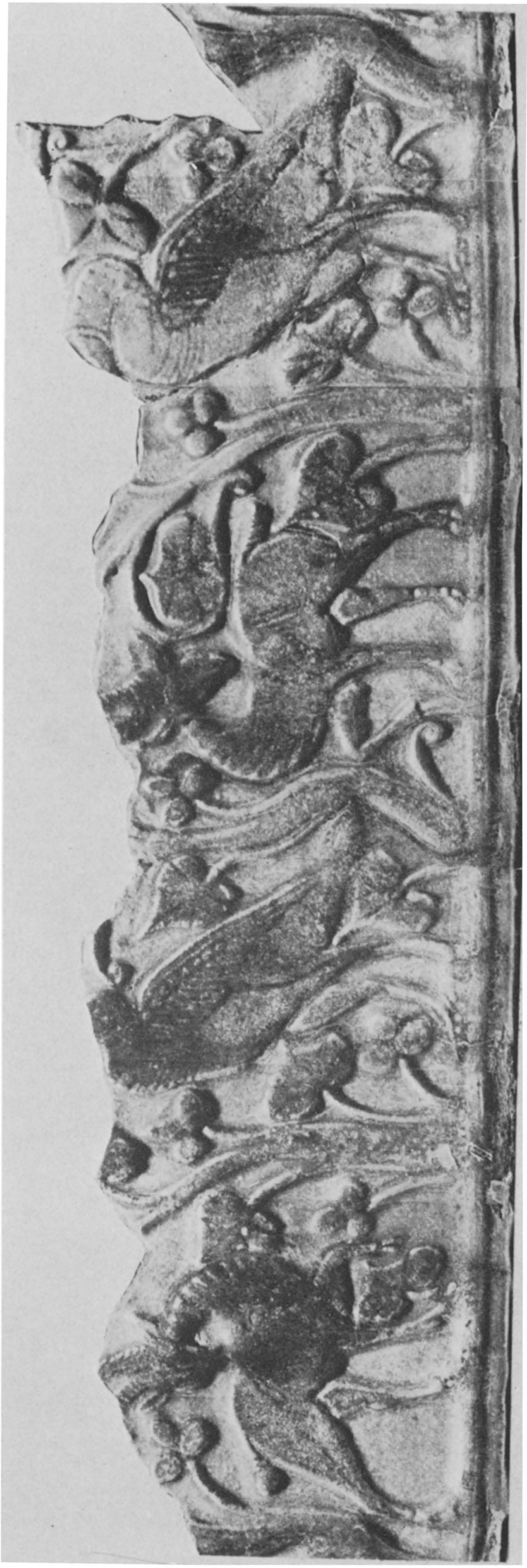
1

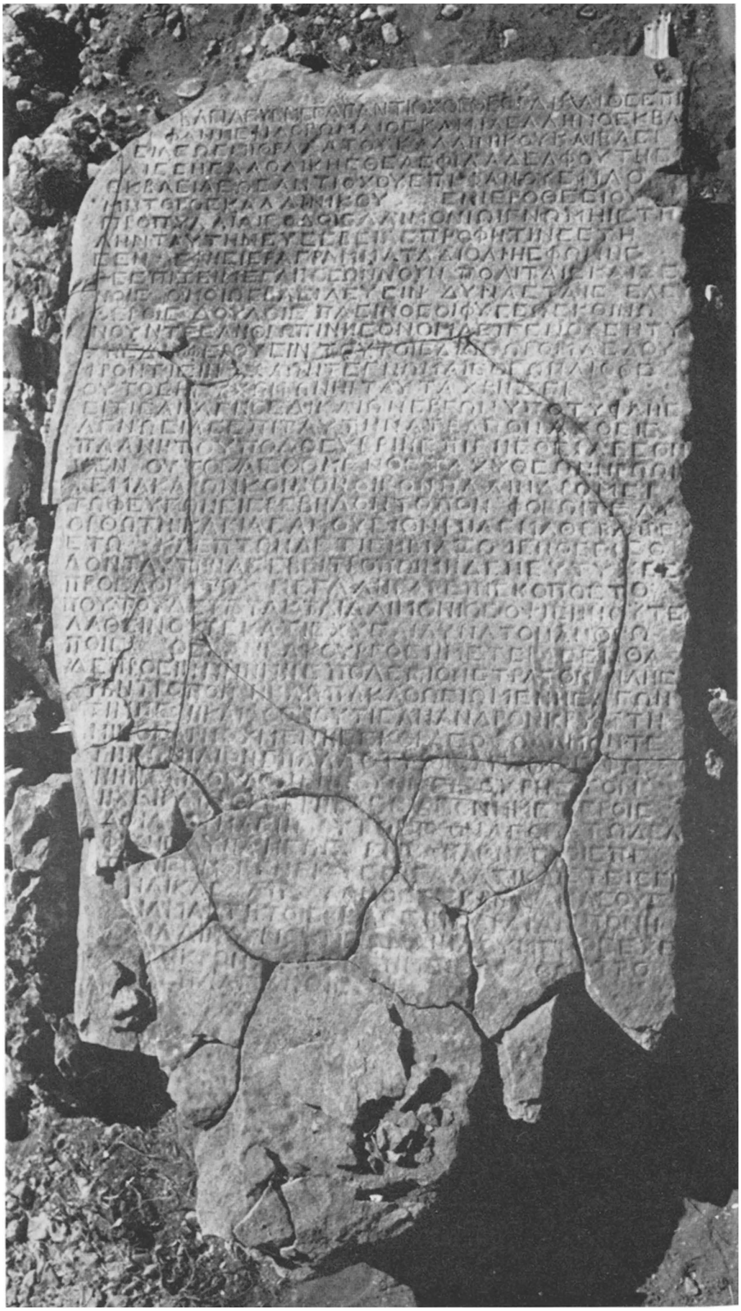


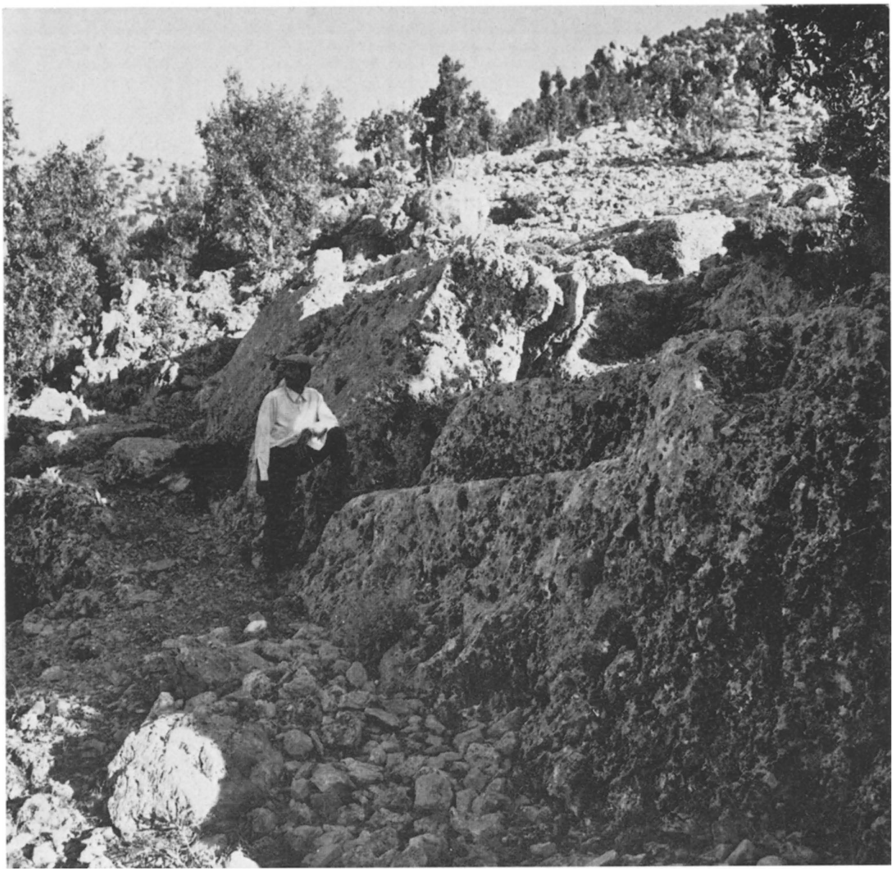
2

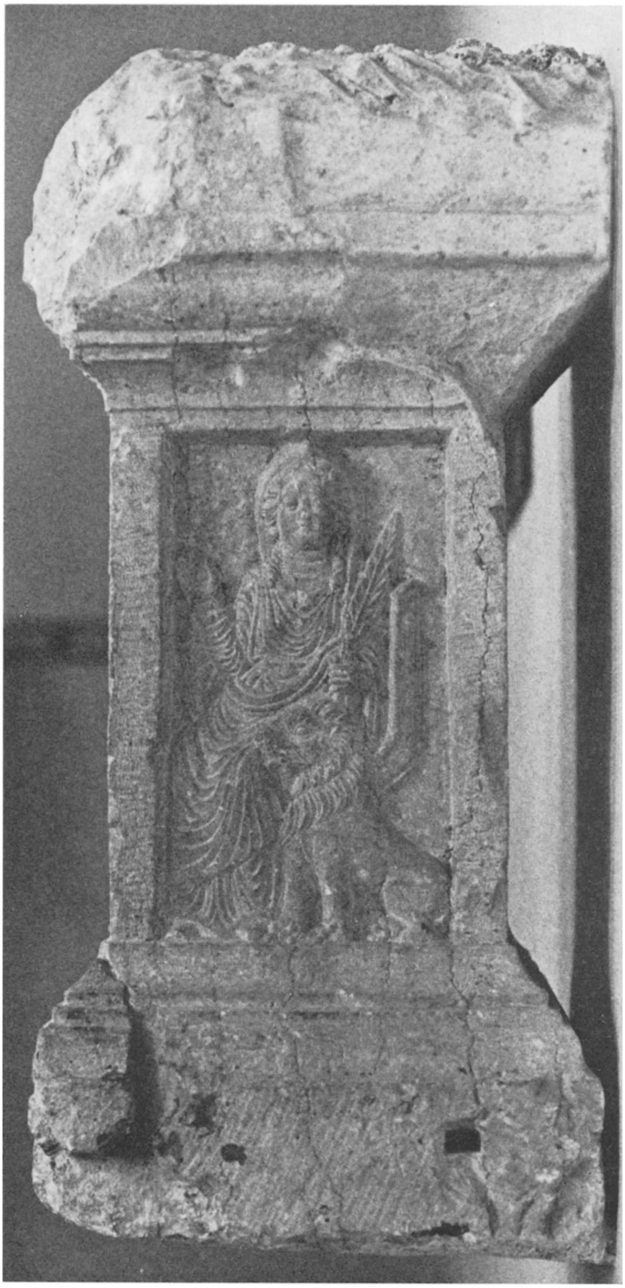


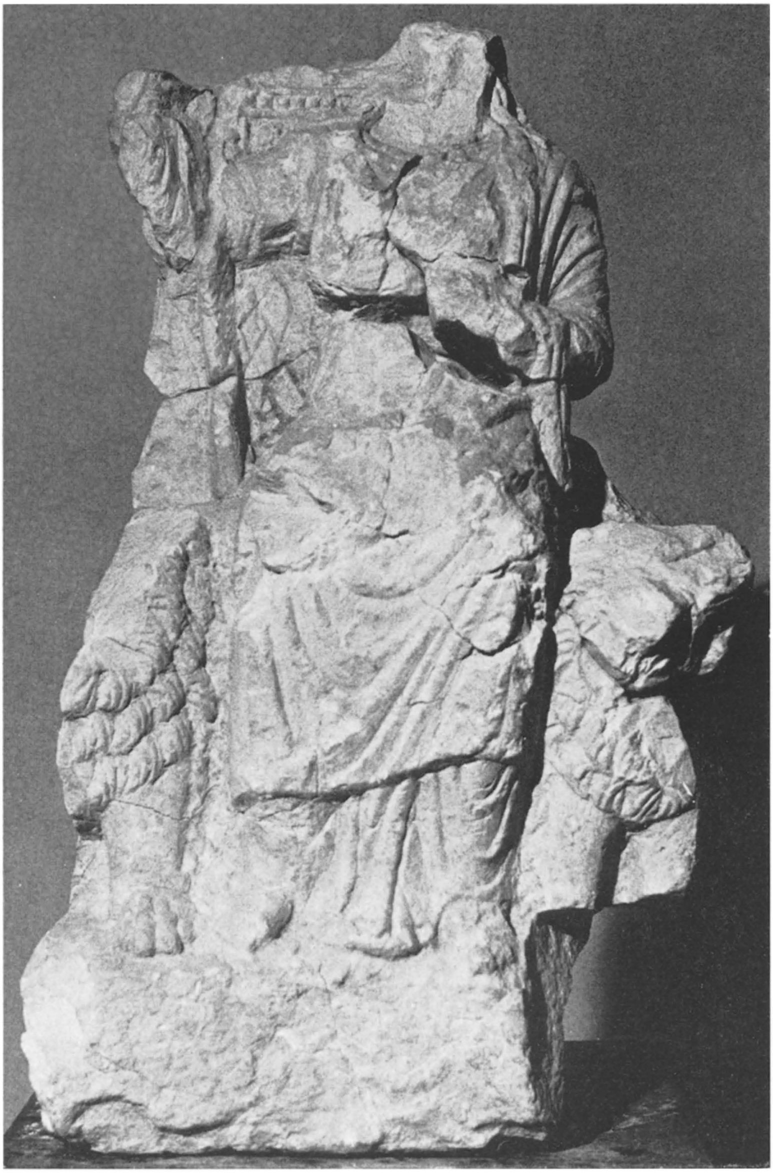


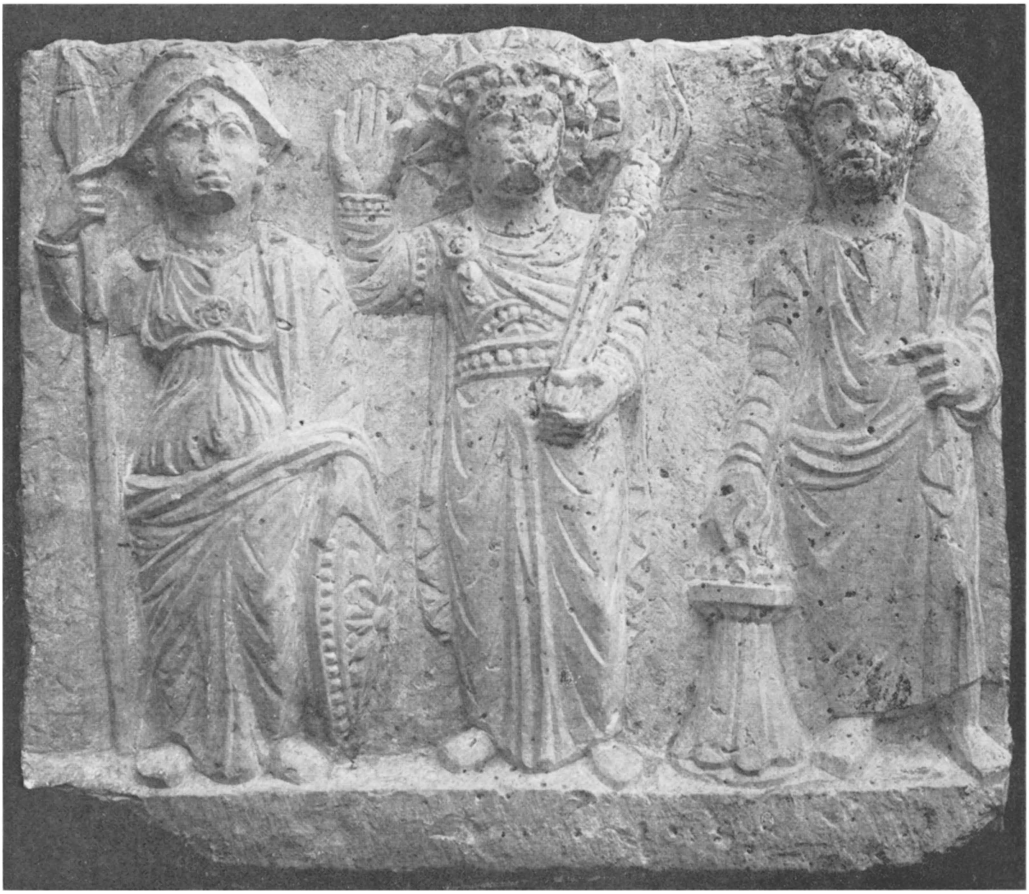


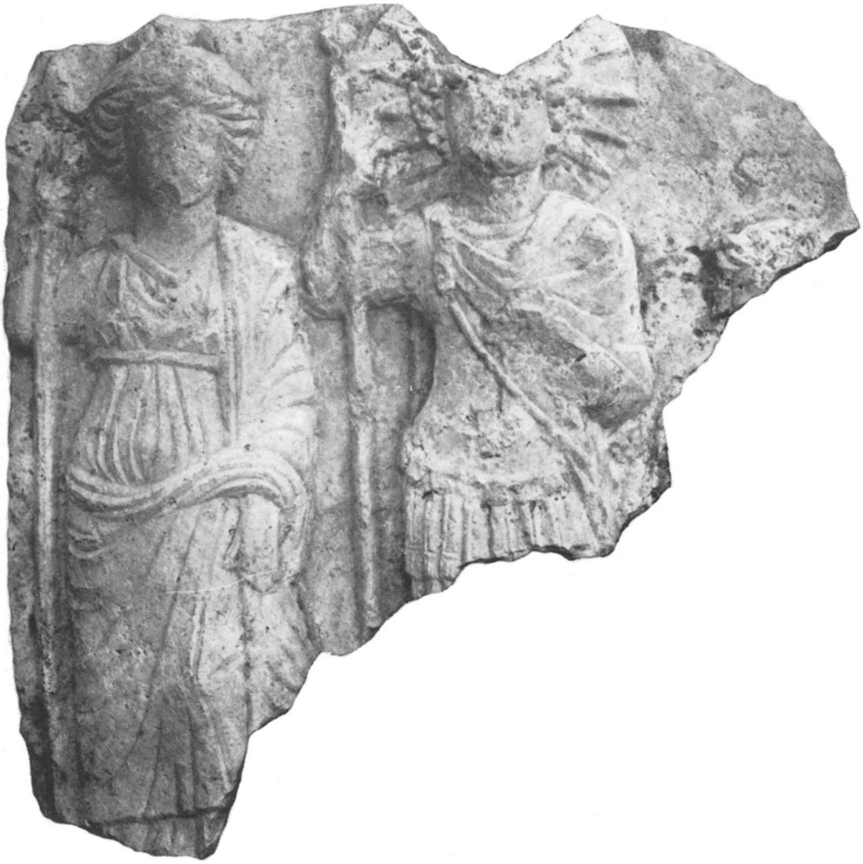


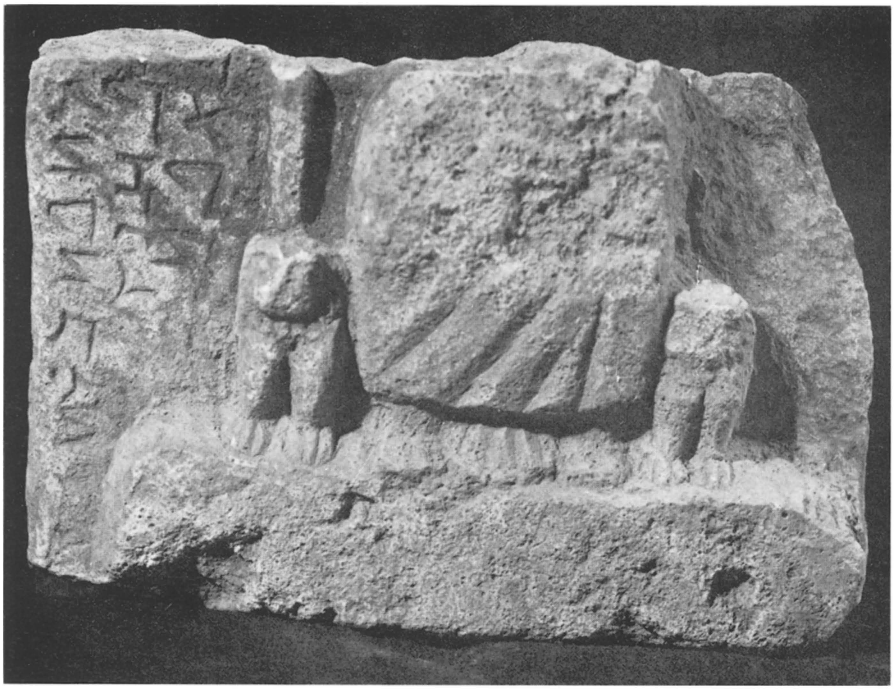




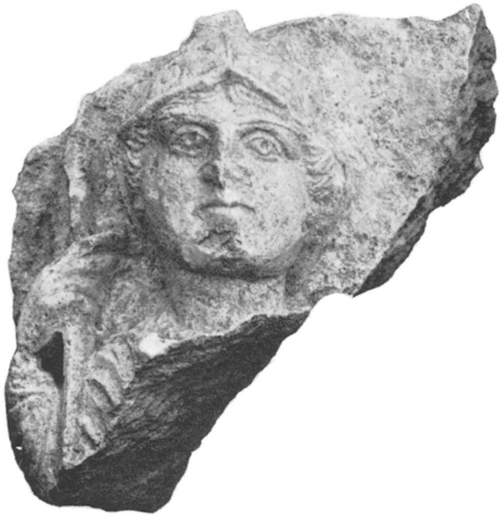




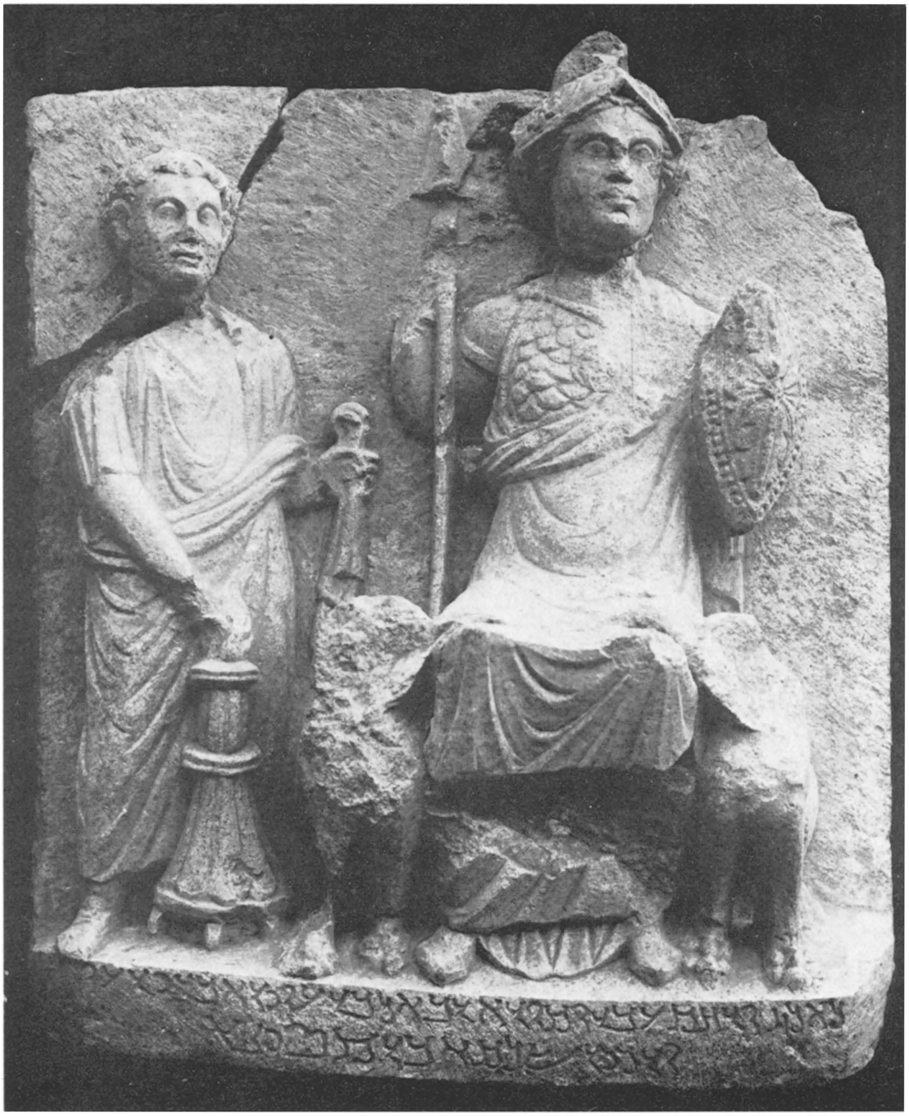


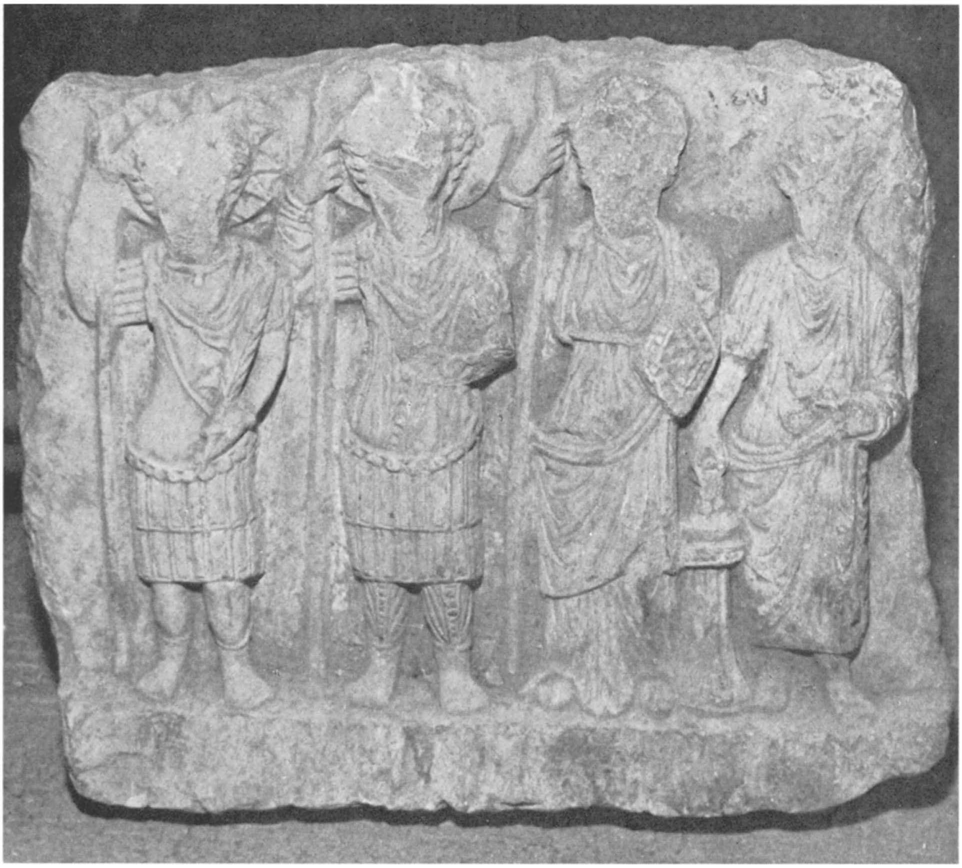


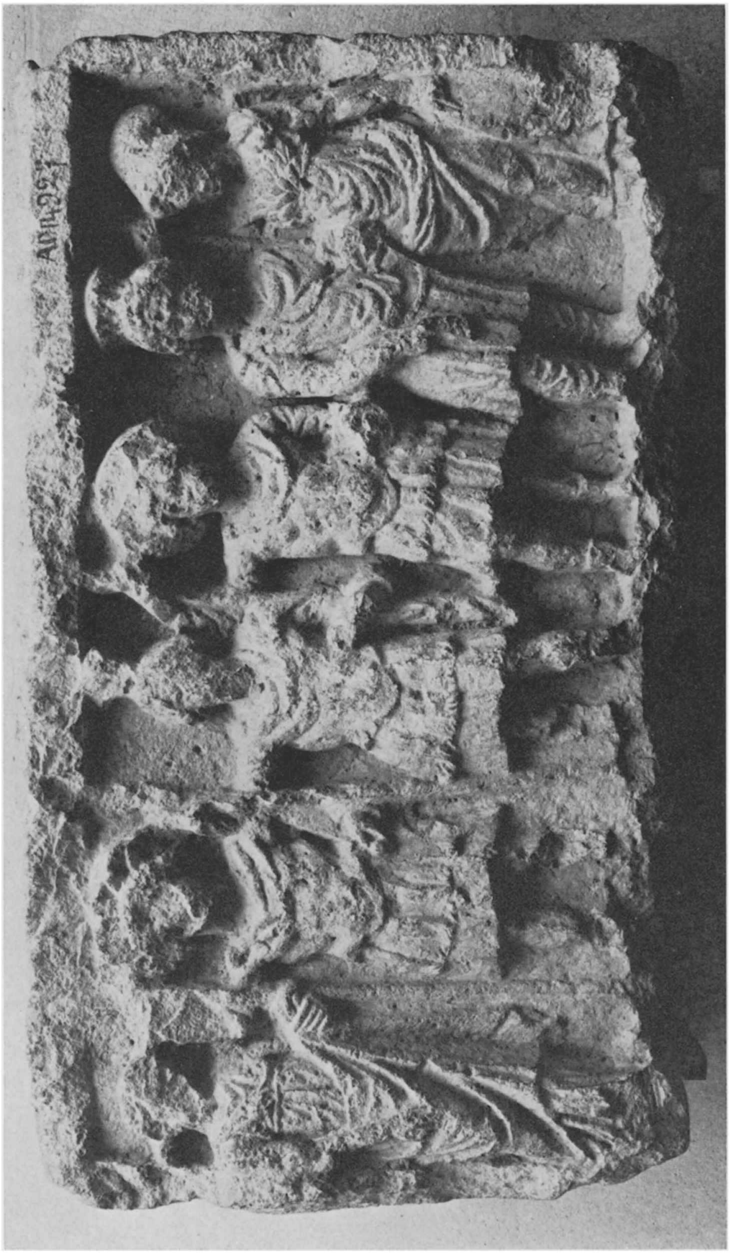
1

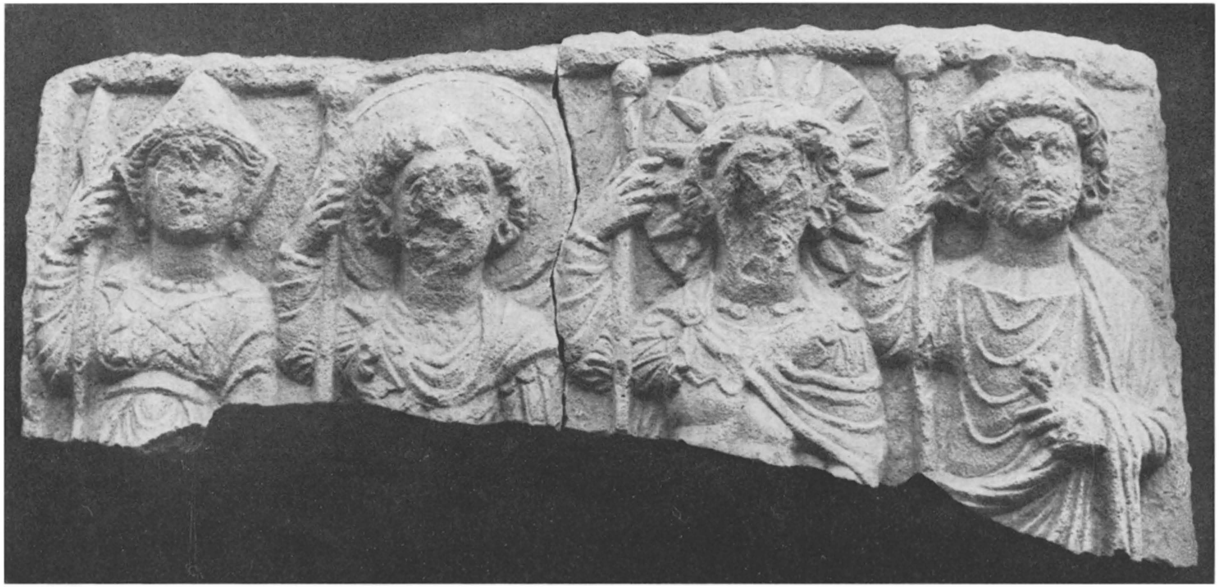


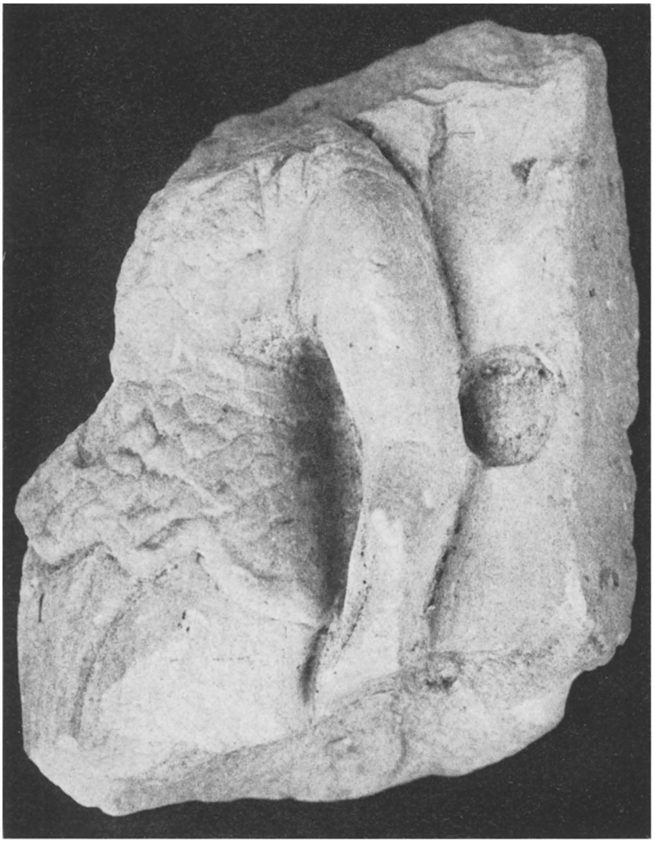
2

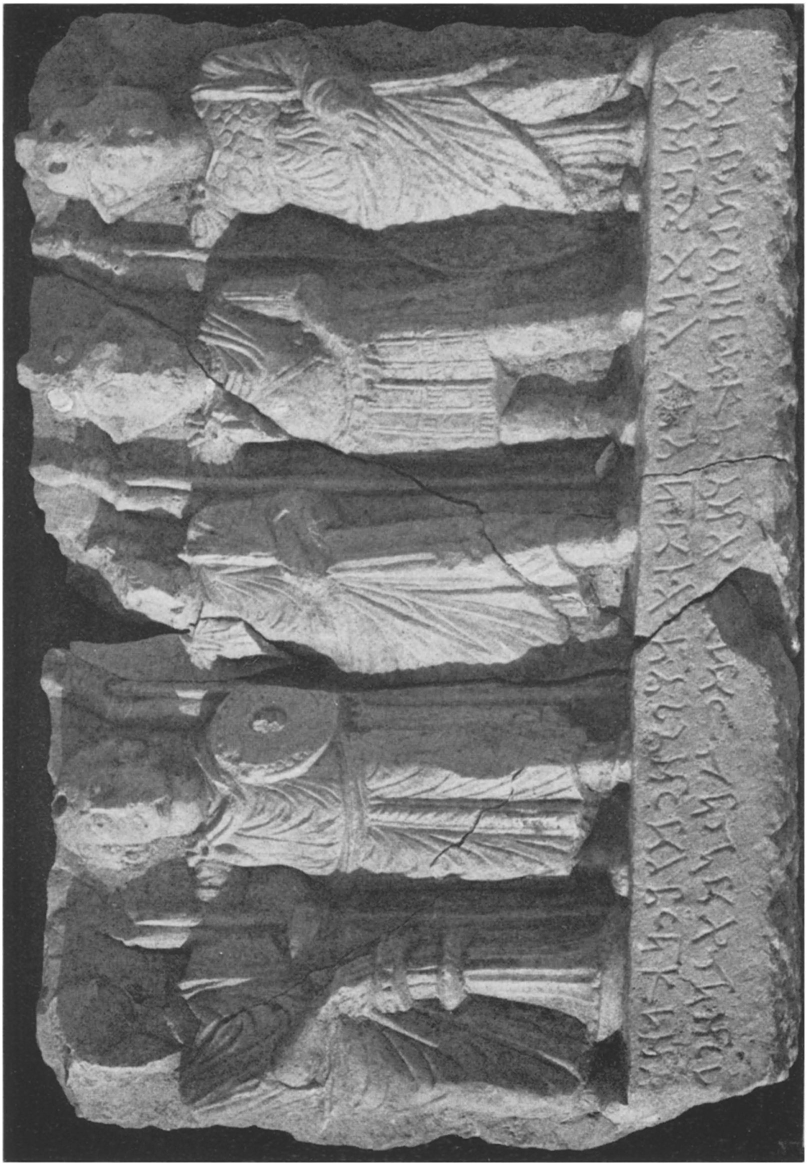


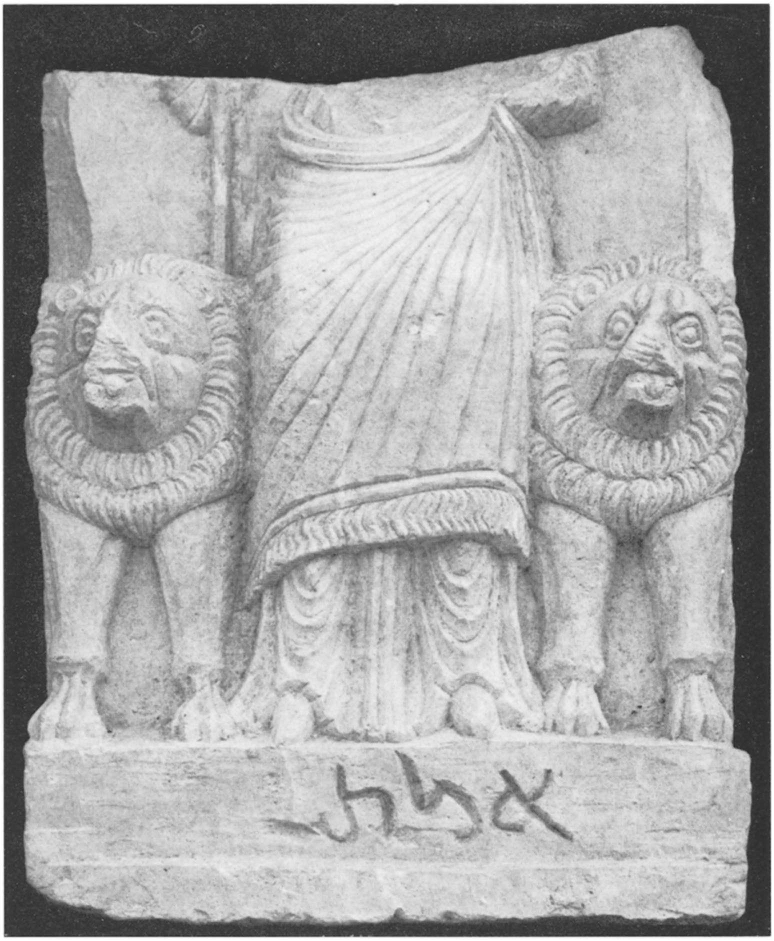


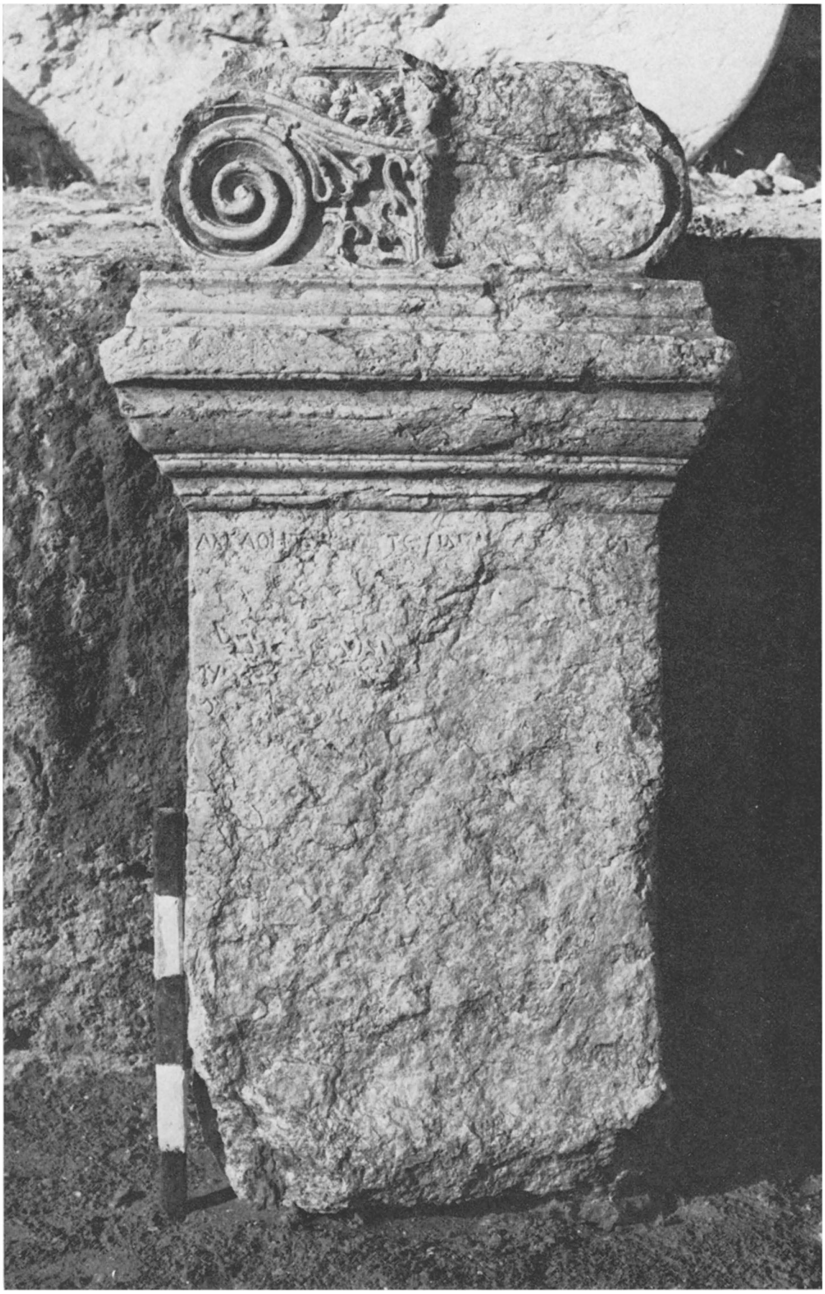


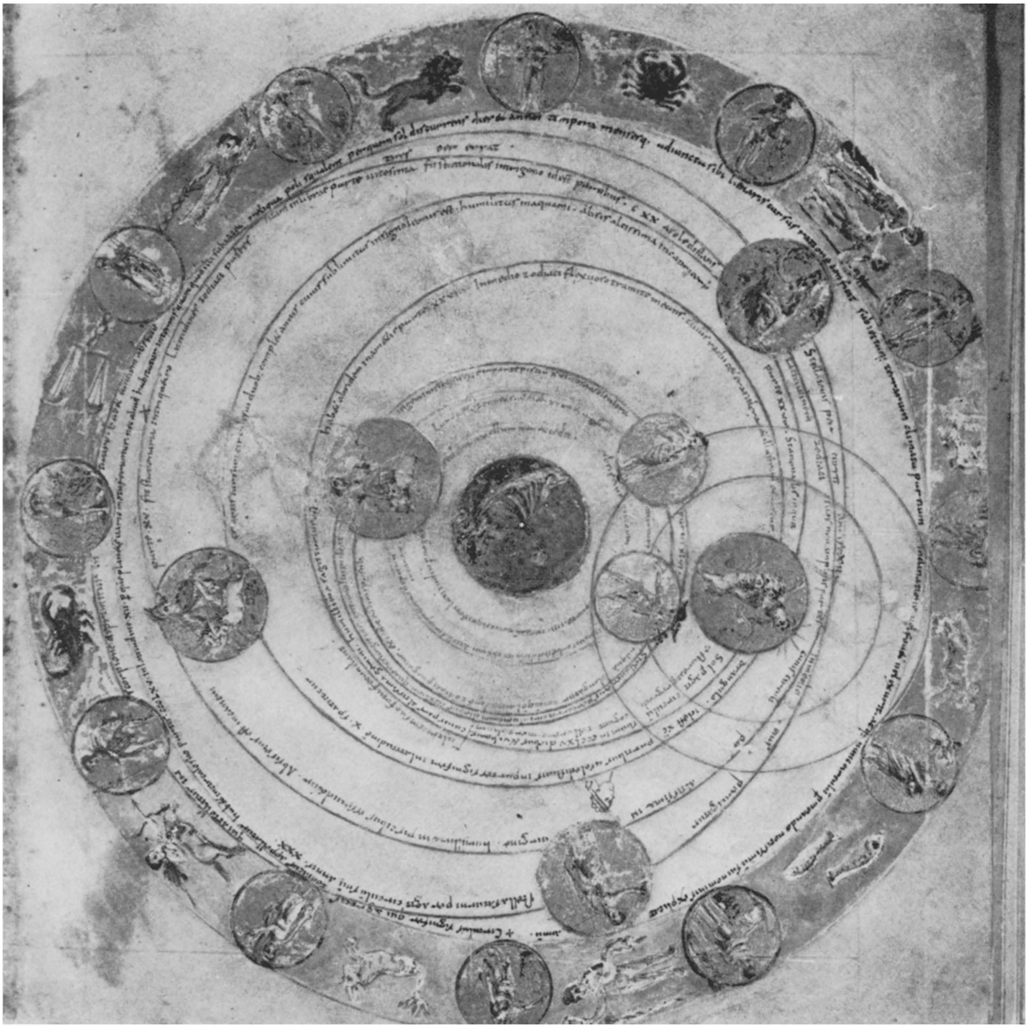


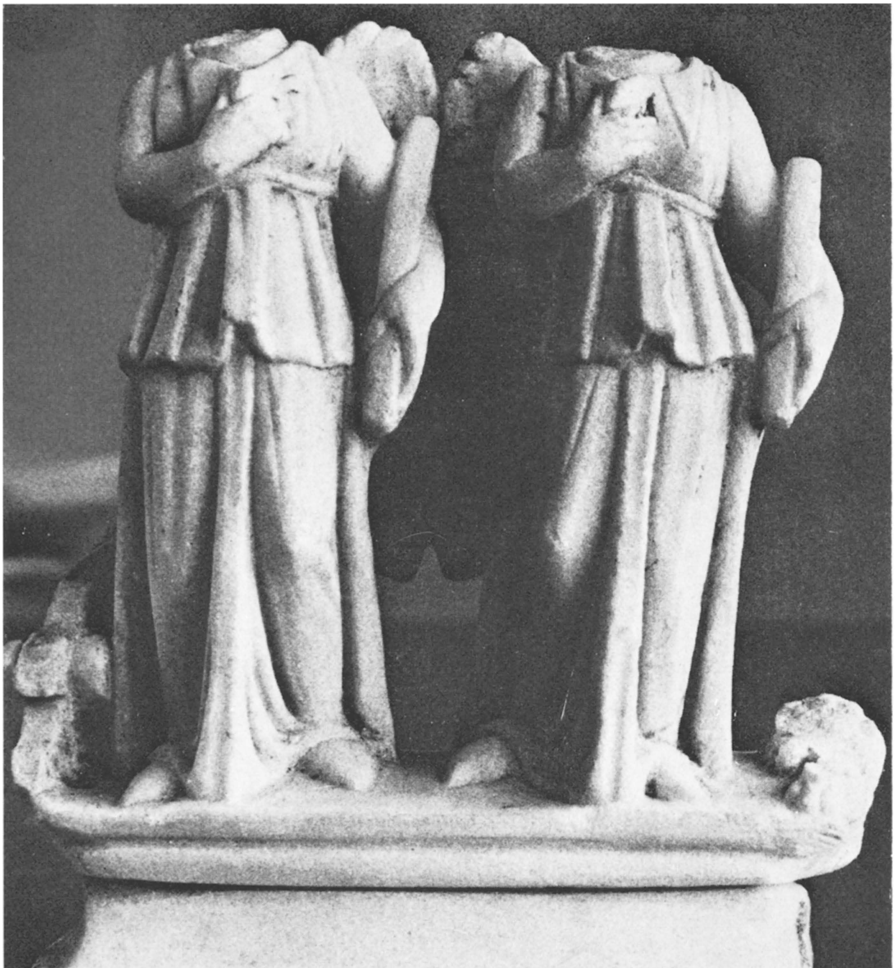


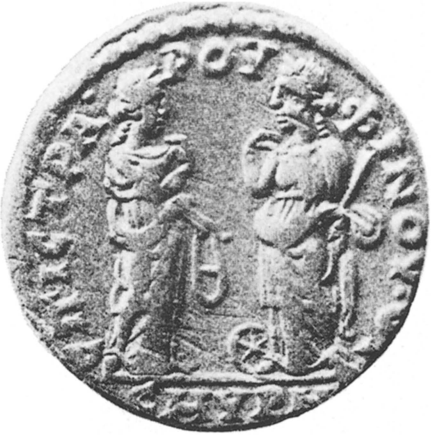




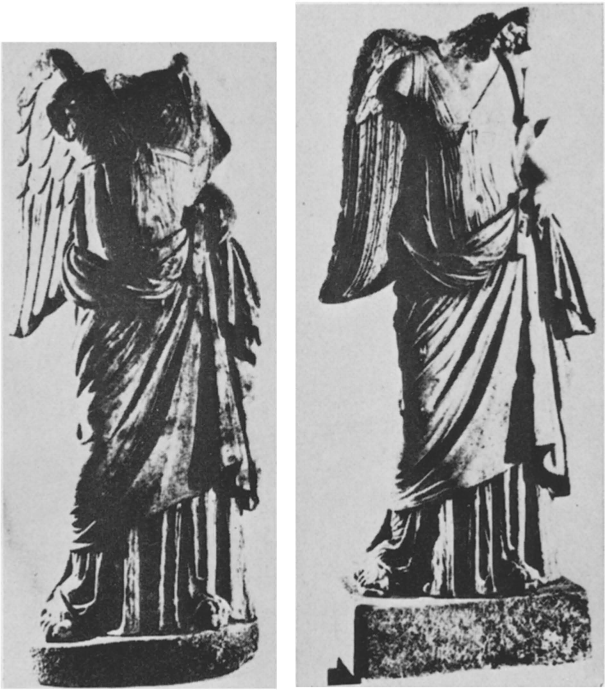




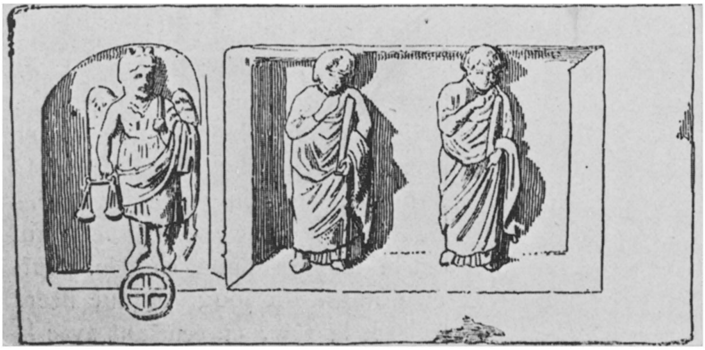




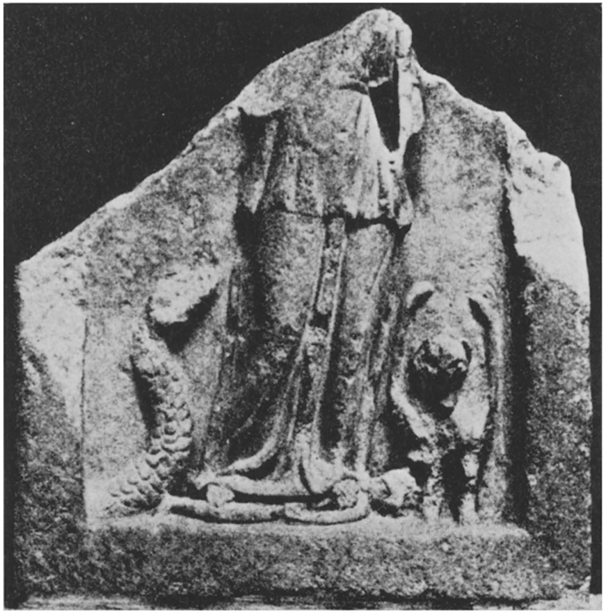
1



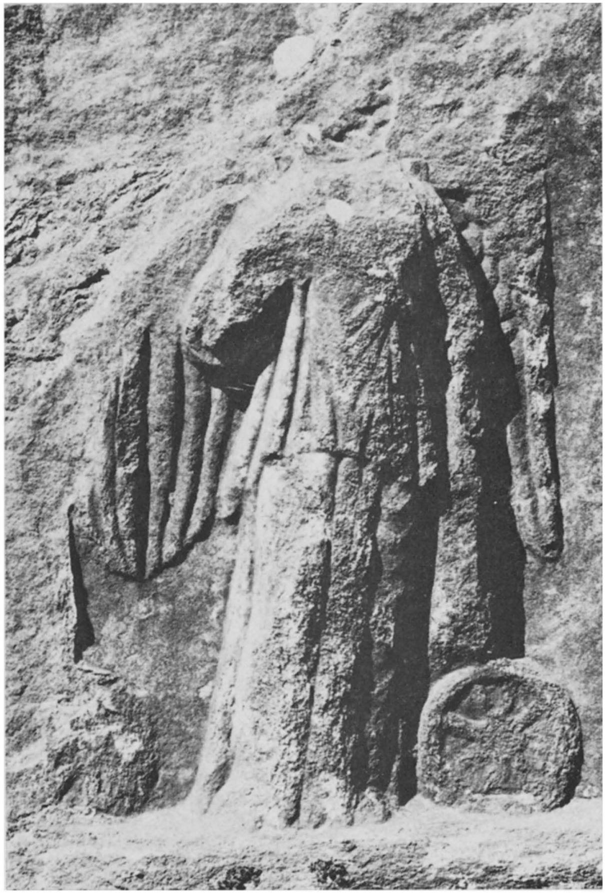
2



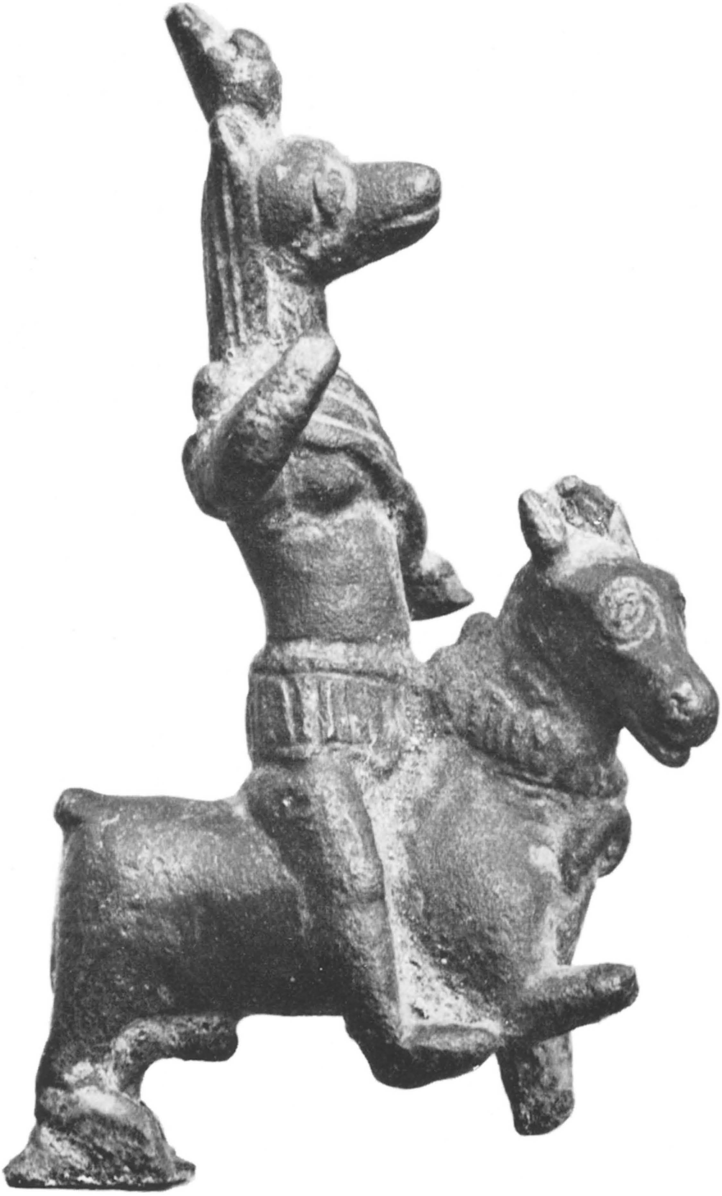
3



1



2

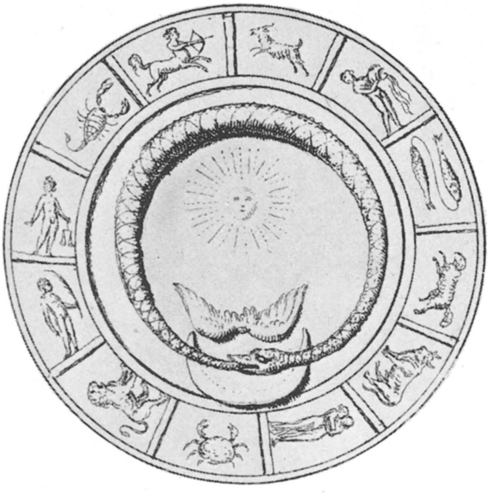


1

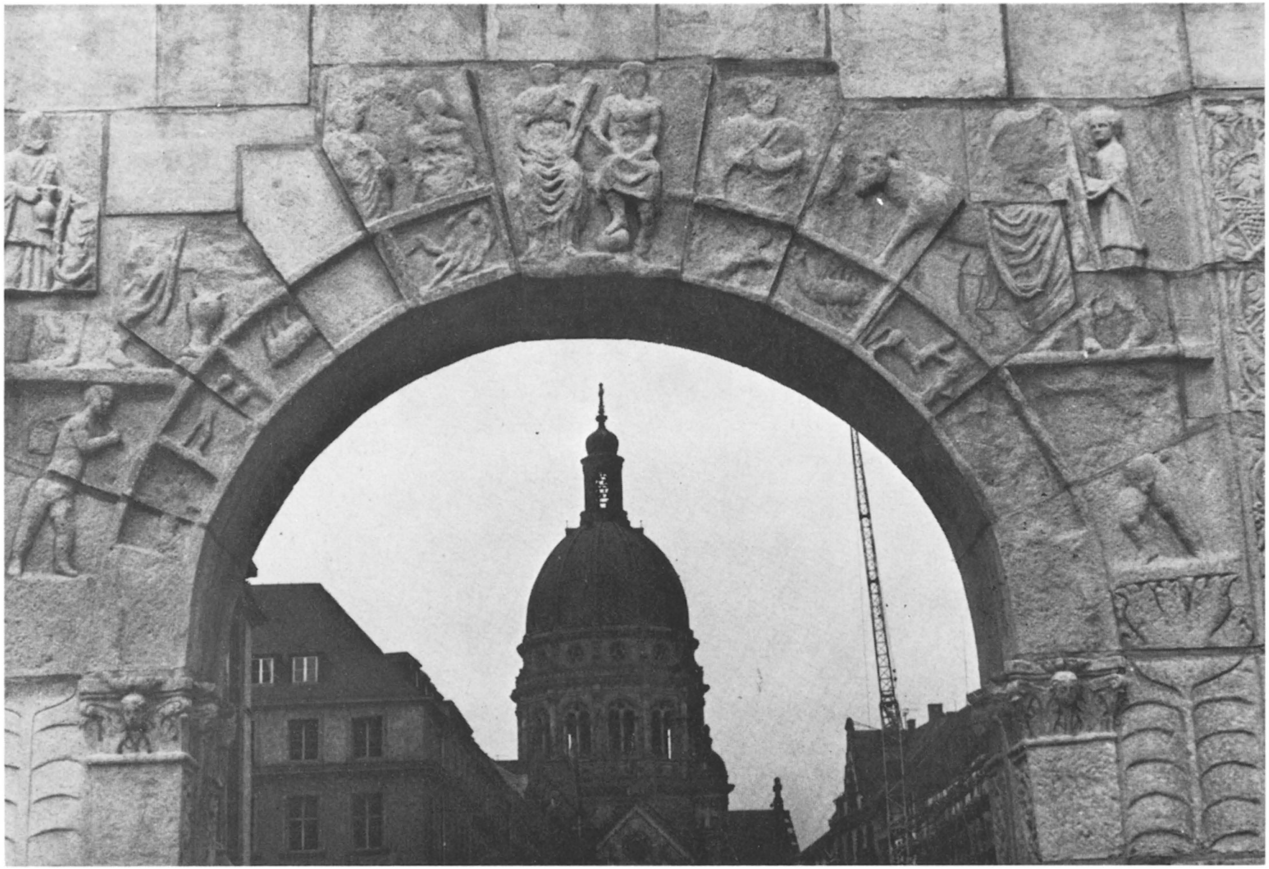
2

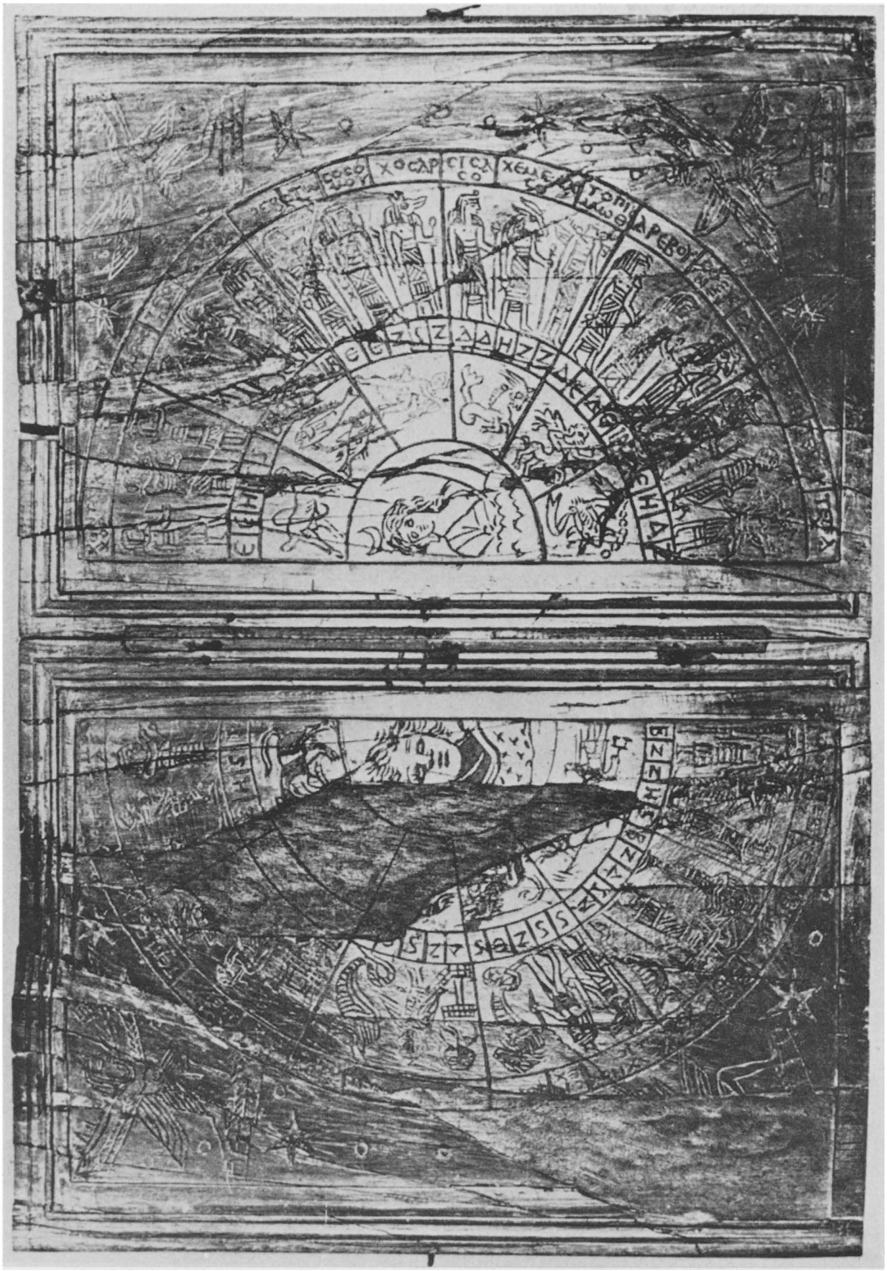
3

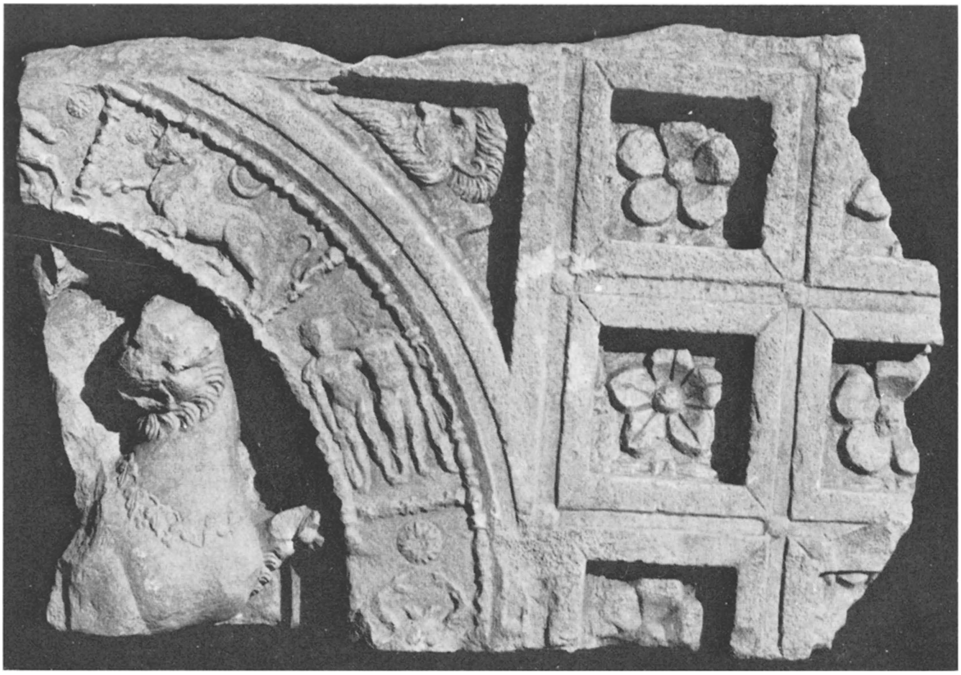
4

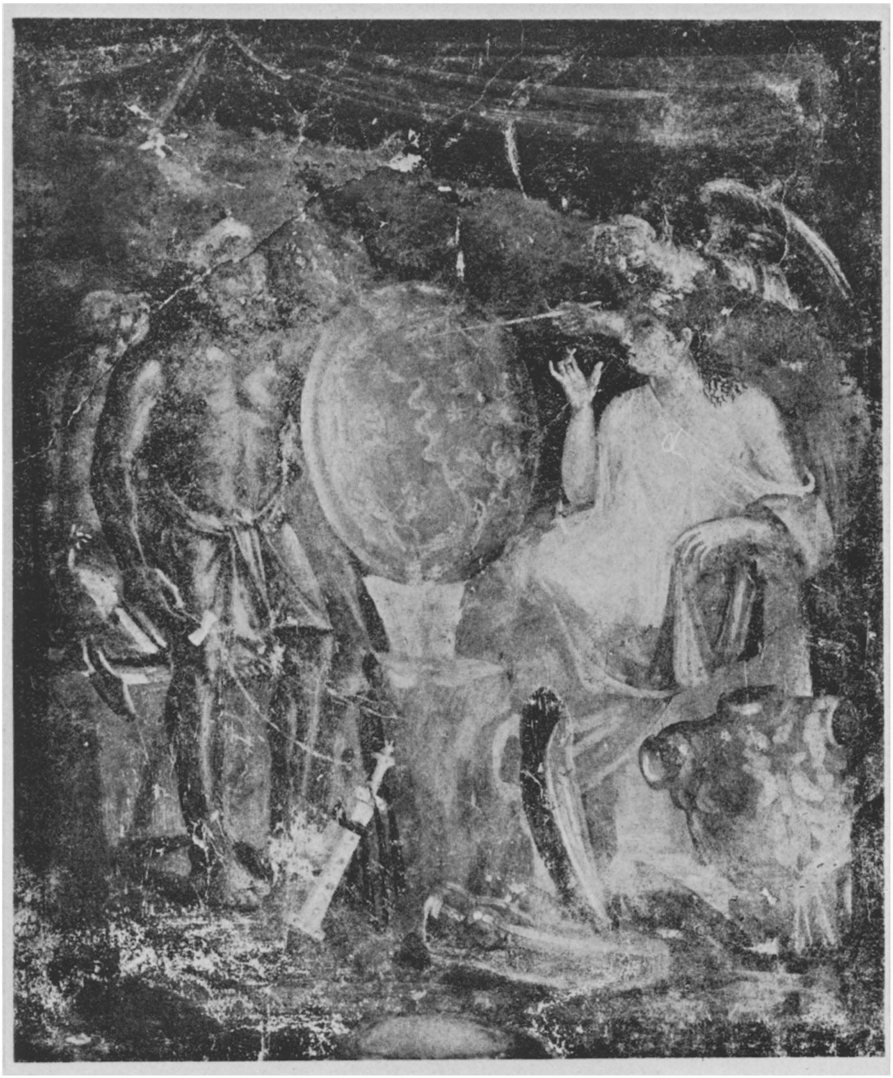


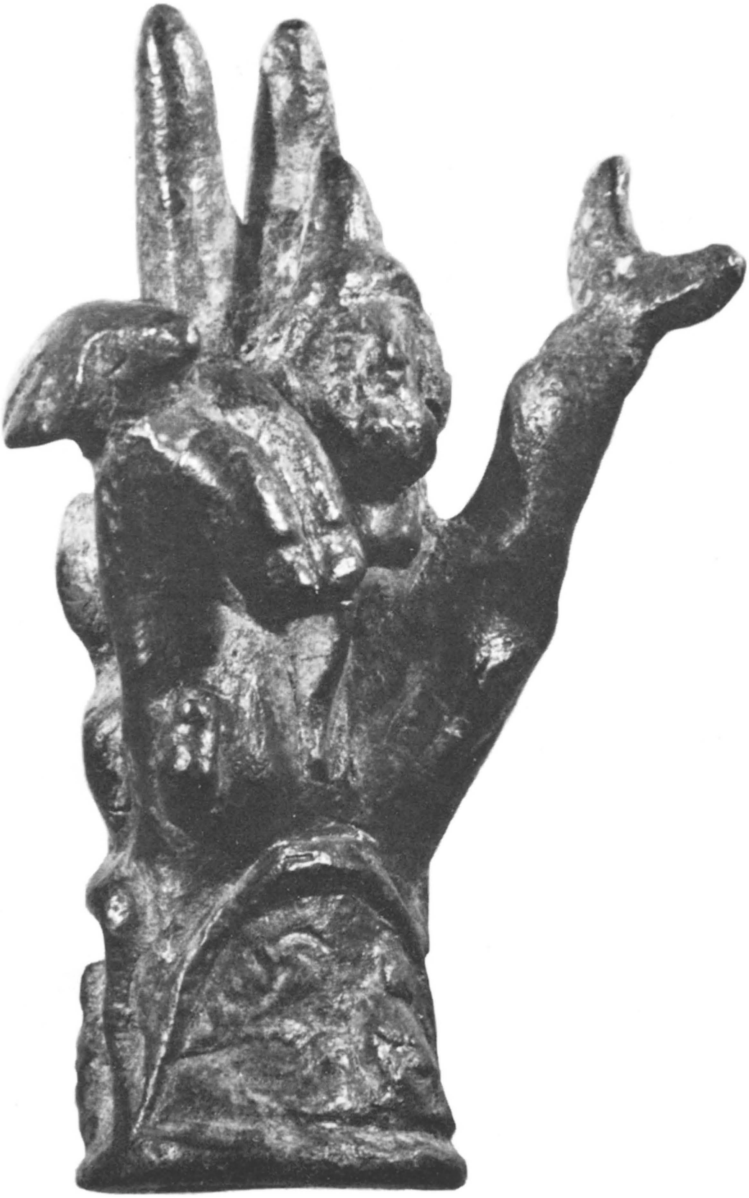
5



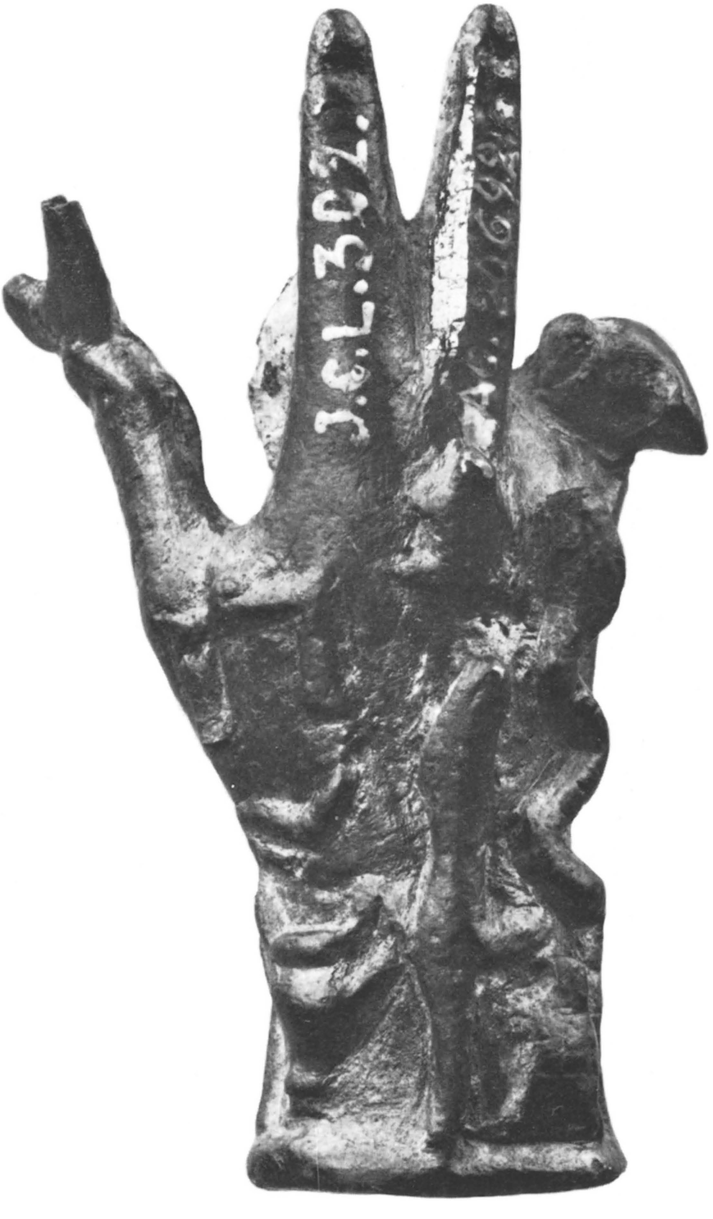


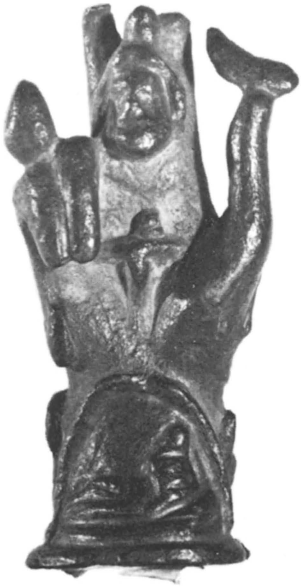




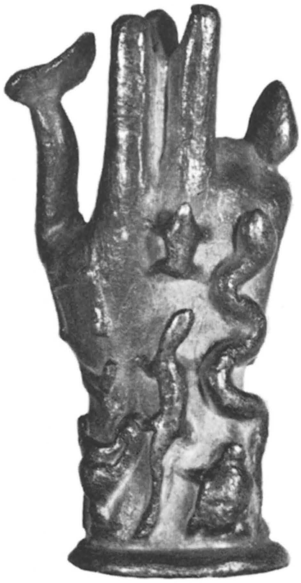


UNE MAIN DE SABAZIOS

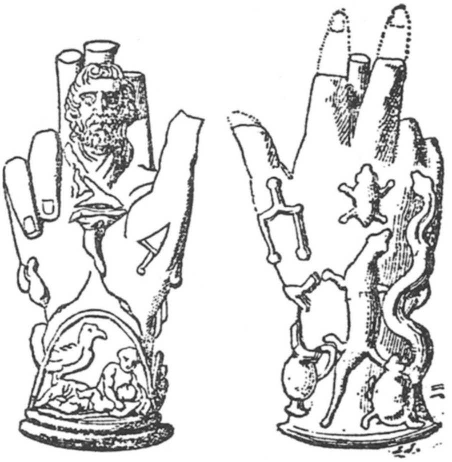




1

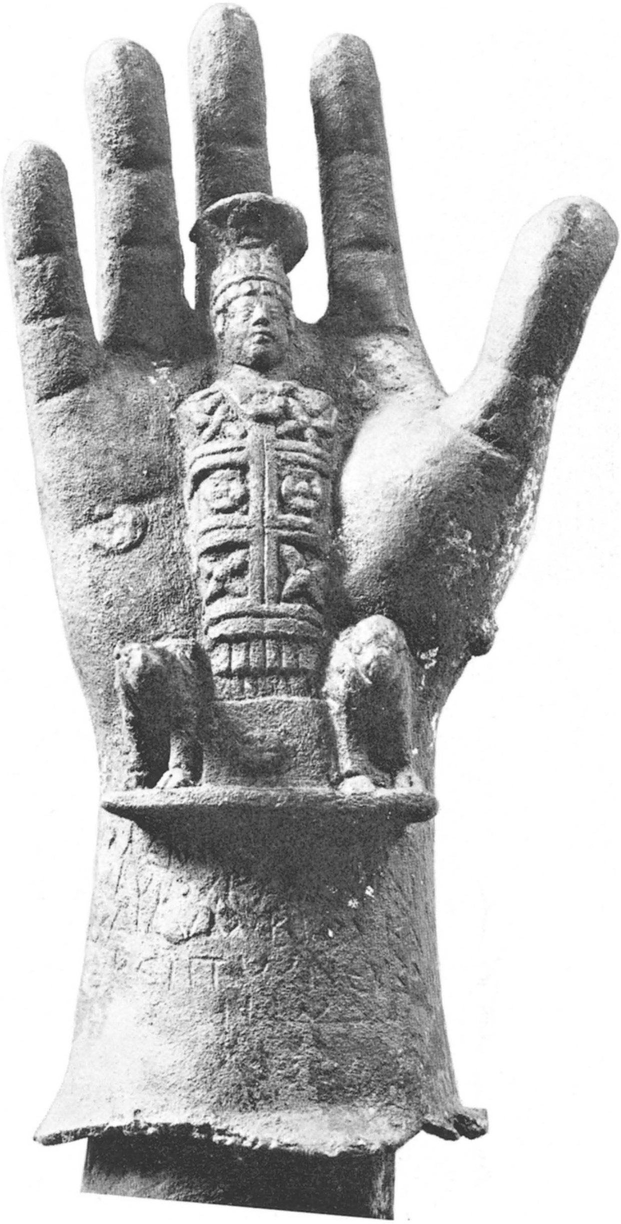


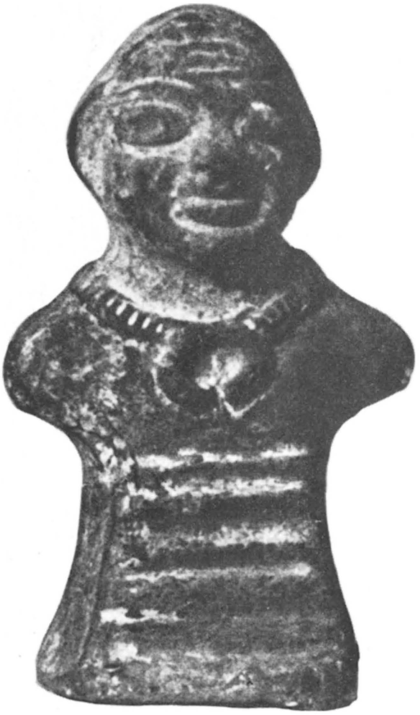
2



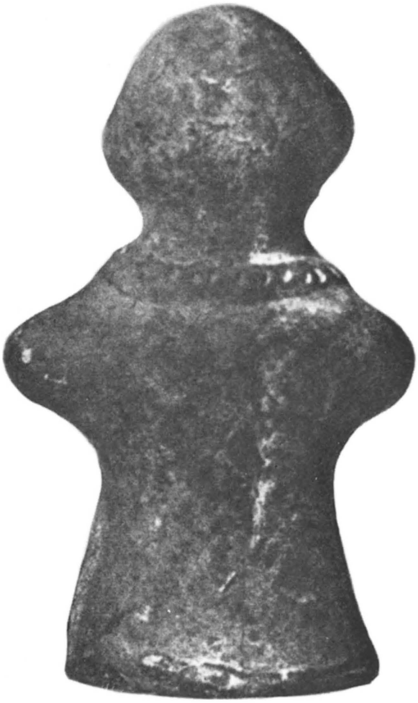
3

UNE MAIN DE SABAZIOS

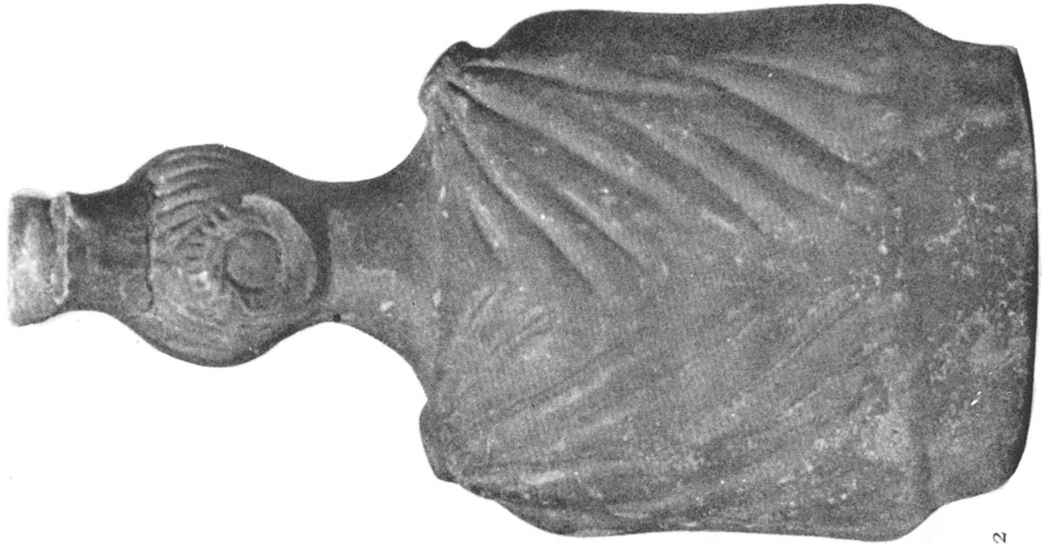




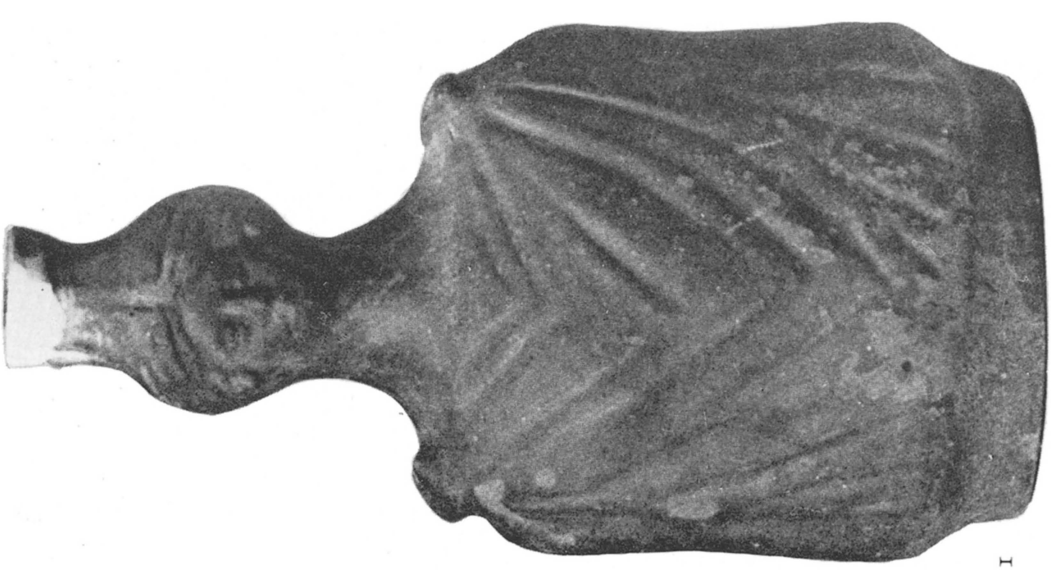
1



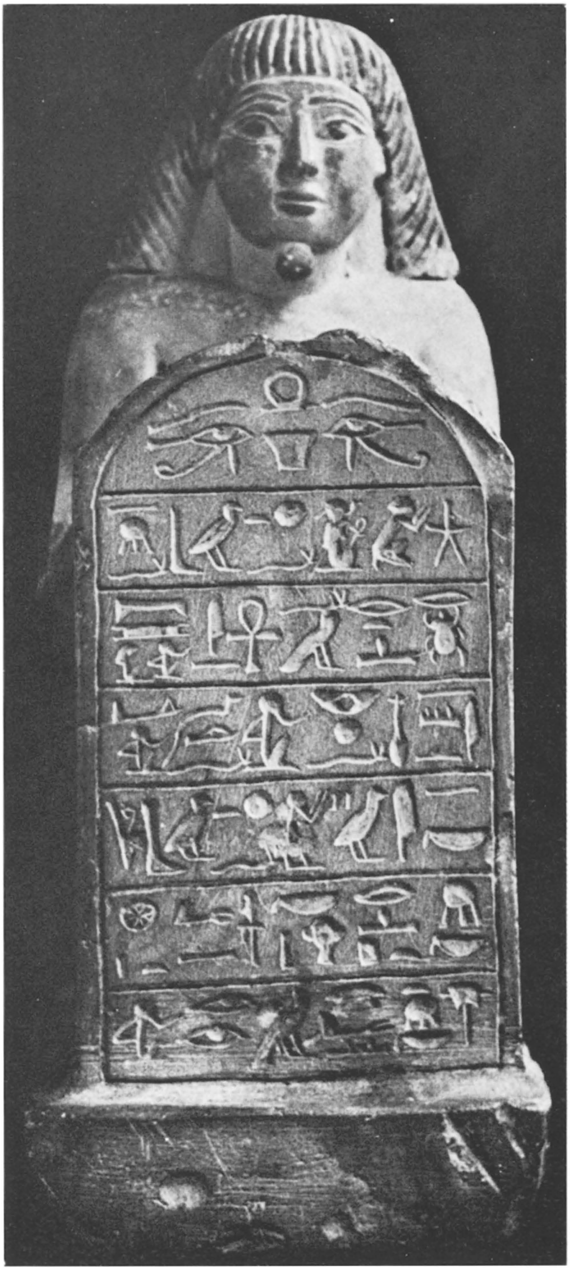
2

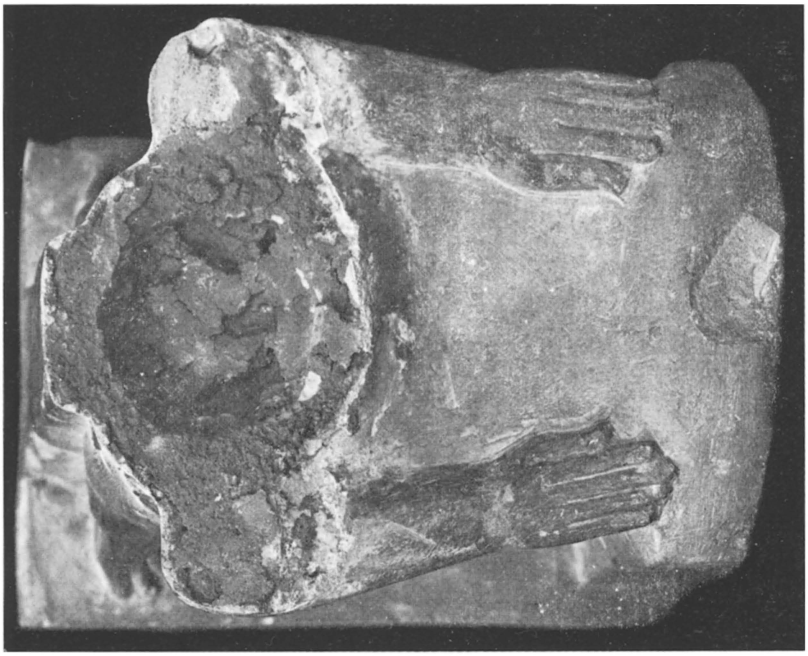


2

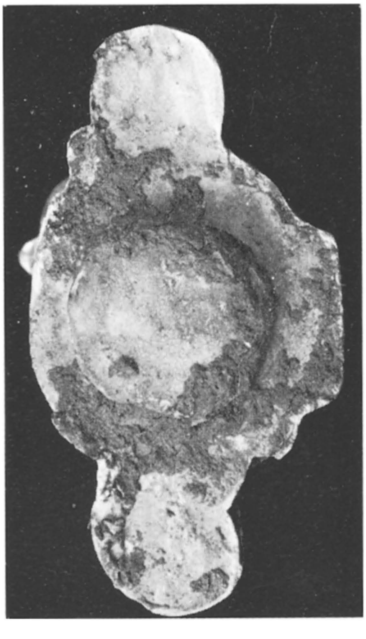


1





2



1